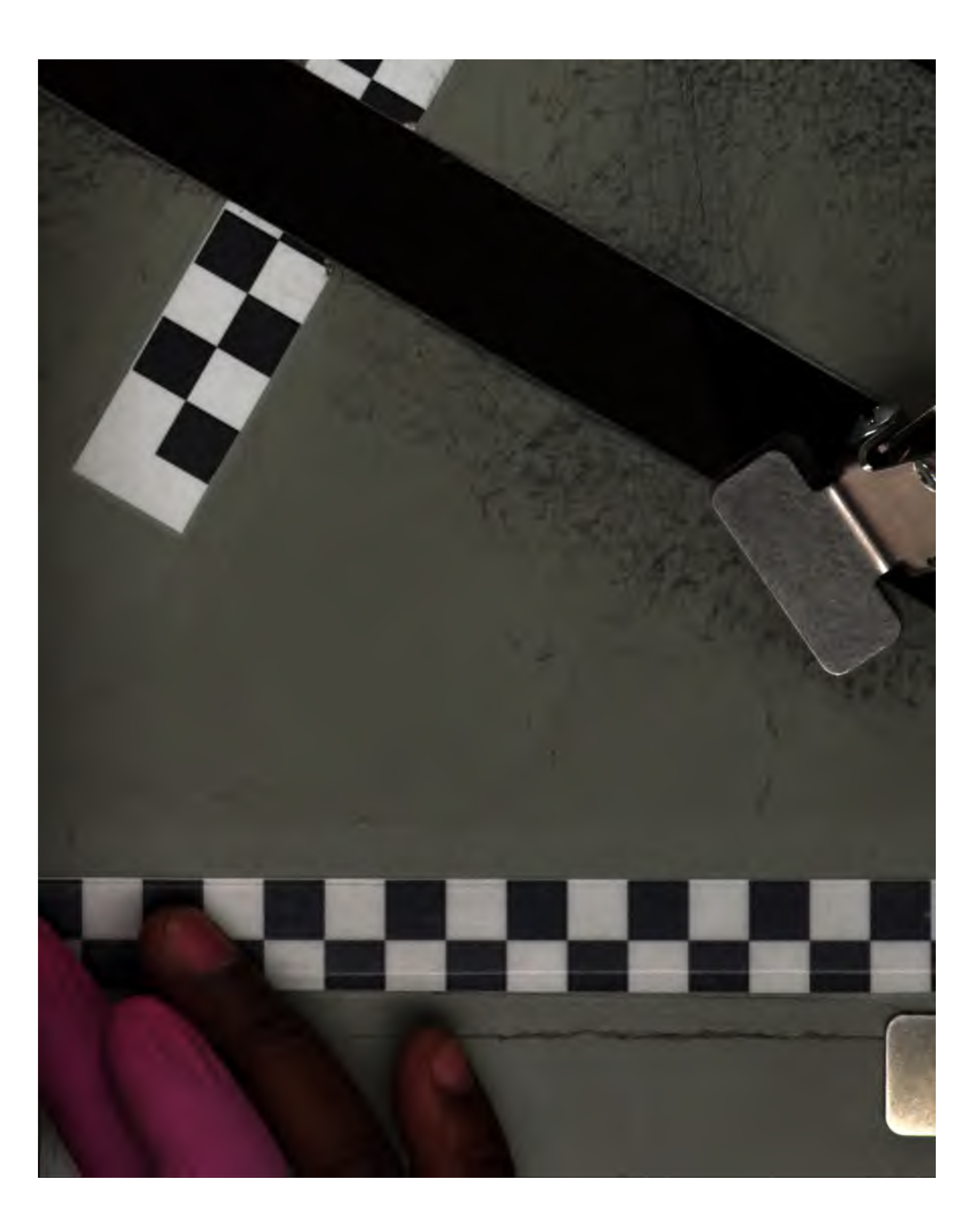
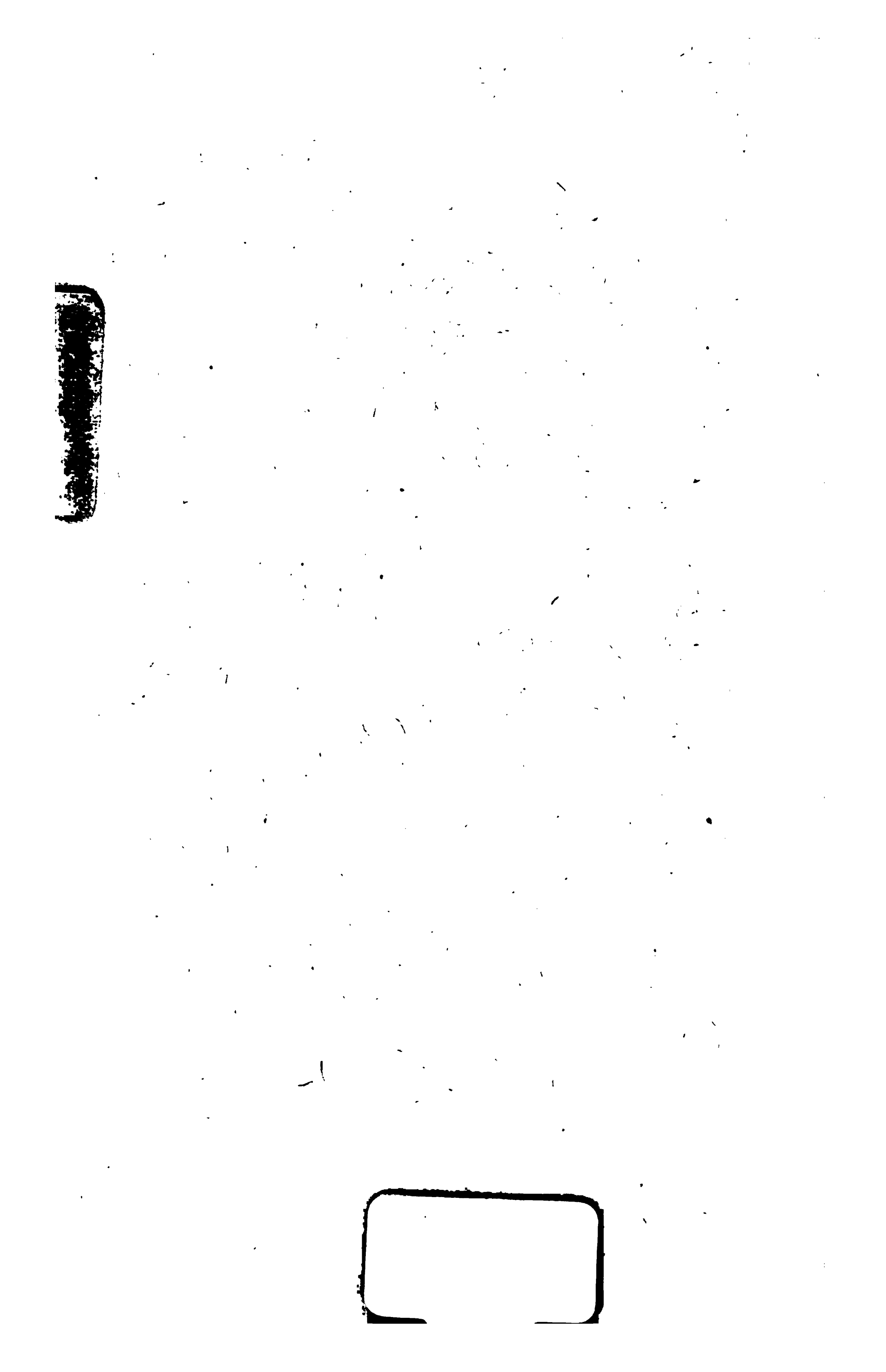




Wetzer
ZM



DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME II.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI

Besançon,	chez Turbergue, libraire.
Lyon,	— Girard et Josserand, libraires.
—	— Briday, libraire.
—	— Mothon, libraire.
Montpellier,	— Séguin, libraire.
—	— Malavialle, libraire.
Angers,	— Lainé frères, libraires.
—	— Barassé, libraire.
Nantes,	— Mazeau frères, libraires.
—	— Poirier-Legros, libraire.
Metz,	— Mme Constant Loiez, libraire.
Lille,	— Quaré, libraire.
Dijon,	— Hémery, libraire.
Rouen,	— Fleury, libraire.
Arras,	— Brunet, libraire.
Nancy,	— Vagner, imprimeur-libraire.
Toulouse,	— Ferrère, libraire.
Le Mans,	— Leguicheux-Gallienne, libraire.
Castres,	— Granier, libraire.
Reims,	— Bonnefoy, libraire.
Limoges,	— Dilhan-Vives, libraire.
Clermont,	— Dilhan-Vives, libraire.
Tours,	— Cattier, libraire.
Chambéry,	— Perrin, libraire.
Annecy,	— Burdet, imprimeur-libraire.
Rome,	— Merle, libraire.
Milan,	— Dumolard, libraire.
—	— Boniardi-Pogliani, libraire.
Turin,	— Marietti (Hyacinthe), libraire.
Madrid,	— Bailly-Baillière, libraire.
—	— J.-L. Poupart, libraire.
Londres,	— Burns et Lambert, libraires, Portman-street, Portman-square.
Genève,	— Marc-Mehling, libraire.
Bruxelles,	— H. Goemaere, libraire.
Gênes,	— Fassi-Como, libraire.
Lisbonne,	— Melchiades et Ce.

Paris. — Typographie de Firmin Didot, imprimeurs de l'Institut, rue Jacob, 56.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

RÉDIGÉ

PAR LES PLUS SAVANTS PROFESSEURS ET DOCTEURS EN THÉOLOGIE
DE L'ALLEMAGNE CATHOLIQUE MODERNE

COMPRENANT

1° LA SCIENCE DE LA LETTRE, savoir : la philologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, la géographie sacrée, la critique, l'herméneutique;

2° LA SCIENCE DES PRINCIPES, savoir : l'apologétique, la dogmatique, la morale, la pastorale, les catéchèses, l'homilétique, la pédagogique, la liturgique, l'art chrétien, le droit ecclésiastique;

3° LA SCIENCE DES FAITS, savoir : l'histoire de l'Église, l'archéologie chrétienne, l'histoire des dogmes, des schismes, des hérésies, la patrologie, l'histoire de la littérature théologique, la biographie des principaux personnages;

4° LA SCIENCE DES SYMBOLES, ou l'exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Église catholique, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte,

PUBLIÉ PAR LES SOINS

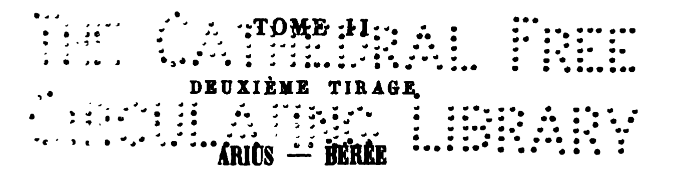
DU Dr WETZER
Professeur de philologie orientale à l'université de Fribourg en Brisgau,

ET DU Dr WELTE
Professeur de théologie à la faculté de Tubingue;

Approuvé par Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Fribourg

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ I. GOSCHLER



TOME II

DEUXIÈME TIRAGE

ARIUS — BERÉE

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS

4, RUE CASSETTE

1864

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

A

ARIUS, ARIANISME. Dans la controverse des monarchiens ou des antitrinitaires (1), les théologiens, et Denys d'Alexandrie (2) surtout, voulant faire ressortir la distinction des personnes divines, se servirent d'expressions qu'il ne fallait que serrer de près pour en tirer une différence *essentielle* entre le Père et le Fils. Ces expressions, qui supposaient une seule et même essence pour les trois personnes divines, et dont on ne se servait que par opposition contre le strict monothéisme des sabelliens, ne devaient pas être prises dans toute leur rigueur. Ce n'étaient que des essais encore défectueux, non de la foi, mais de la science théologique, cherchant à concilier l'unité de Dieu avec la distinction des Personnes divines. Arius crut devoir prendre toutes ces expressions comme des termes parfaitement conformes au sens rigoureux, à la valeur absolue du dogme, et devint ainsi le père de l'hérésie fondamentale relative au dogme de la Trinité, hérésie qui professe une différence ou une subordination essentielle entre le Père et le Fils. Arius, Libyen de naissance, intelligence bornée, sans véritable portée spéculative, n'avait cependant pas été tout à fait maltraité par la nature ; grâce à une grande application, il avait acquis des connaissances littéraires assez étendues et n'était pas un dialecticien trop mal habile. Les historiens disent de lui qu'il était d'un caractère sérieux et sévère; on serait tenté de conclure le contraire de la recherche et du caractère efféminé de son style. Admis de bonne heure par Pierre, évêque d'Alexandrie, dans les rangs du bas clergé, il fut exclus de la communion de l'Église pour avoir embrassé le parti de Mélèce (1). Cependant, quelque temps après, Pierre, usant d'indulgence, l'accueillit de nouveau, et l'ordonna diacre ; ce qui n'empêcha pas Arius d'encourir derechef l'excommunication pour avoir pris la défense de ce même Mélèce, auquel il disait avoir renoncé. Ce ne fut que sous le successeur de Pierre, Achillas, qu'Arius rentra dans la communion de l'Église et fut ordonné prêtre, après avoir paru sincèrement repentant de sa double chute et avoir promis de se vouer à jamais à la cause de l'Église. En 313 on lui confia même, ce qui était une chose rare,

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Voy.* dans Athan., *de Sentent. Dionys.*, c. 4.

(1) *Voy.* cet article.

la direction d'une église d'Alexandrie, et à la mort d'Achillas il ne s'en fallut pas de beaucoup qu'il ne fût élu évêque. Mais Alexandre lui fut préféré, et, dès 317, par haine contre son évêque ou par l'effet de son ambition déçue, il se mit à la tête d'un mouvement qui remplit l'Orient et l'Occident de lamentables troubles et de maux incurables. Au rapport de Socrate (1), l'évêque Alexandre parla un jour devant son clergé du dogme de la sainte Trinité en termes peut-être vagues; Arius osa lui répliquer dans le sens du sabellianisme et exposa sa doctrine, dont les points principaux étaient les suivants : « Si Dieu est beaucoup trop élevé dans sa majesté et son unité pour créer immédiatement le monde et entrer en rapport direct avec lui, d'un autre côté, la création elle-même est trop grossière pour comporter l'action immédiate de Dieu (2). Dieu, voulant créer le monde, avait donc besoin d'un être intermédiaire, ou d'un instrument, et cet être intermédiaire est le Logos, ou le Fils, dont la substance n'est pas égale à celle du Père, sans quoi le monde n'aurait pu être produit par lui. Comme hors de Dieu il n'y avait pas de matière, qu'il n'y avait en général rien dont le Fils pût être créé, le Fils, n'étant pas de la substance de Dieu, fut créé du néant, ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη. N'étant pas né de la substance éternelle du Père, le Fils n'est pas absolument éternel, il est seulement antéro-mondain; il n'est pas συναΐδιος τῷ Πατρί, car il y eut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Ainsi le Fils, n'étant qu'une œuvre, un produit, κτίσμα et ποίημα, est abaissé au rang des créatures; sa bonté n'est par conséquent pas essentielle; elle lui est communiquée, elle est variable; ce n'est que par sa libre et propre détermination qu'il est bon, qu'il est resté bon; mais, s'il le veut, il peut, comme l'homme, se tourner vers le mal. Toutefois, comme Dieu savait d'avance qu'il serait de fait, *de facto*, bon (καλόν), il lui accorda, par anticipation, l'honneur de le nommer le Logos, son Fils, et l'éleva au-dessus de la multitude des autres créatures, ἐξειλέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων μετοχῇ χάριτος. »

Arius confirmait sa doctrine par une fausse interprétation des expressions dont se sert l'Église en disant que le Père n'est pas engendré et qu'il engendre le Fils; et, transportant directement le rapport fini du fils naturel à son père au rapport absolu des personnes divines, il concluait que le Fils, étant engendré, n'est pas sans commencement; que, commençant, il ne peut être de substance égale au Père, qui n'est pas engendré, c'est-à-dire qui est infini, sans commencement, éternel.

En vain Alexandre chercha à ramener Arius à la vérité (320); Arius persévéra avec l'opiniâtreté propre à tous les hérétiques; il chercha à gagner des partisans à sa doctrine, et en gagna en effet beaucoup, non-seulement à Alexandrie et en Égypte, mais en Syrie et en Asie Mineure. Ce fut alors (321) qu'Alexandre convoqua un concile à Alexandrie, où se trouvèrent près de cent évêques d'Égypte et de Libye, qui excommunièrent Arius et ses partisans et condamnèrent sa doctrine. Tandis qu'Alexandre rendait compte de toute l'affaire aux évêques qui n'avaient pas assisté au concile et les prémunissait contre les tentatives de l'hérésiarque, Arius, sans s'arrêter un instant, continuait à répandre au loin sa perfide doctrine. Elle fut accueillie (il avait soin de ne pas l'exposer dans toute sa rigueur) par un grand nombre d'évêques, notamment par Eusèbe de Nicomédie, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Patrophile de Scythopolis, et par l'historien Eusèbe de Césarée, qui tous se mirent à écrire

(1) *Hist. eccl.*, 1, 5.
(2) Conf. *De Decret. syn. Nic.*, c. 8.

à Alexandre, dont la conduite avait été approuvée par la majorité des évêques du concile, pour l'engager à admettre de nouveau Arius dans la communion de l'Église, et se prononcèrent en sa faveur dans un synode tenu en Bithynie l'an 323. Arius, qui pendant cet intervalle avait dû fuir d'Alexandrie et s'était fixé à Nicomédie auprès d'Eusèbe, y mit sa doctrine par écrit dans une lettre à Alexandre, et plus explicitement encore dans un traité rédigé à la façon du poëte Sotades et intitulé : *Thalie* (Θάλεια), dont il ne reste que des fragments conservés par S. Athanase, et dont le style doucereux répondait aux instincts d'une génération molle et abâtardie. Il popularisa aussi sa doctrine en la mettant en cantiques pour les ouvriers, les meuniers, les matelots, les voyageurs.

C'est ainsi que le mouvement qui avait éclaté d'abord en Égypte se répandit en Syrie et en Asie Mineure, se propagea de plus en plus parmi les Chrétiens et les rendit un moment la risée du monde. Les païens se moquaient sur leur théâtre des discussions vulgaires de ces théologiens de carrefour qui s'en allaient accoster les femmes sur les places publiques, leur demandant : « Aviez-vous un fils avant d'être accouchées ? » et leur donnaient comme mesure d'appréciation de la divine génération du Fils de Dieu leur enfantement physique et douloureux. Constantin le Grand, qui, par sa victoire sur Licinius, était devenu seul maître de l'empire depuis 314, tenta d'apaiser la lutte en envoyant à Alexandrie son ami, l'évêque Osius de Cordoue (Espagne), septuagénaire remarquable par sa piété et sa sagesse, qu'il chargea de négocier la paix. Il résulte clairement de la lettre que Constantin remit à Osius pour Arius, qui était revenu à Alexandrie, et pour l'évêque Alexandre, que l'empereur ne sentait pas toute l'importance de l'affaire ; il croyait qu'il s'agissait simplemement d'une discussion futile, blâmait les deux partis et leur imposait silence. Toutefois la question n'était pas vidée ; un concile, tenu à Alexandrie en présence d'Osius, renouvela la condamnation de l'hérésie arienne, sans parvenir à mettre un terme à une lutte qui s'envenimait de jour en jour.

Alors Constantin convoqua le premier concile œcuménique à Nicée en 325 (1). Ce concile semblait devoir rendre la paix à l'Église ; tous les évêques réunis, y compris les Ariens, Eusèbe de Nicomédie en tête, signèrent un symbole orthodoxe qui, contrairement à l'hérésie arienne, est conçu en ces termes : Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, κ. τ. λ.

Arius et les deux évêques Théonas de Marmarique et Second de Ptolémaïs, qui persévéraient opiniâtrément dans leur erreur, furent exilés en Illyrie, et les propositions ariennes furent anathématisées. D'un autre côté, et au grand avantage de l'Église, Alexandre avait eu pour successeur au siége d'Alexandrie son diacre Athanase, qui continua, comme il l'avait fait déjà au concile de Nicée, à soutenir de vive voix et par écrit, avec un infatigable zèle et une incomparable habileté, la cause de l'orthodoxie.

Cependant un changement s'opéra bientôt après dans les dispositions de Constantin, influencé par sa sœur Constantia, qu'Eusèbe de Nicomédie avait gagnée à la cause de l'arianisme. Au moment de mourir, elle recommanda à son frère un prêtre nommé Eutochius, comme un homme aussi fidèle à la vé-

(1) *Voy.* cet article.

rité que modéré, et Eutochius sut si habilement faire passer Arius pour une victime innocente que Constantin lui ordonna de venir à Constantinople.

Arius et le diacre Euzoïus, excommunié par Alexandre, parurent en effet devant l'empereur, et signèrent un symbole orthodoxe en apparence, mais dans lequel ils avaient évité le mot décisif ὁμοούσιος. Constantin, abusé, prescrivit à Athanase de recevoir Arius dans la communion de l'Église, et rappela de l'exil les deux évêques Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, bannis à son sujet.

Mais ni l'intervention d'Eusèbe de Nicomédie, ni les ordres de l'empereur ne purent déterminer Athanase à recevoir Arius dans la communion de l'Église. Favorisés par la cour, les Ariens, qu'on nomma bientôt Eusébiens, parce qu'Eusèbe joua le principal rôle dans leurs intrigues, suivirent une nouvelle tactique en cherchant à faire disparaître peu à peu les évêques orthodoxes et à les remplacer par des créatures de leur parti. C'est ainsi qu'en 330 ils déposèrent l'évêque d'Antioche, l'excellent Eustathe, qu'ils accusèrent de sabellianisme et d'un commerce criminel avec une prostituée qu'ils avaient gagnée pour déposer contre le vertueux prélat. En peu de temps plusieurs évêques eurent le même sort, et Asclépas de Gaza, Euphration de Balanée, Cymatius de Paltus et d'autres furent remplacés par des Ariens. Mais c'était Athanase surtout qu'ils voulaient sacrifier; ils s'unirent dans ce but aux Méléciens (1) et accusèrent Athanase, devant l'empereur, d'être le moteur de tous les désordres, l'auteur de toutes les controverses, l'adversaire passionné qui s'opposait à leur réconciliation avec l'Église catholique. Athanase se justifia sans peine. Alors aux plaintes anciennes s'ajoutèrent des accusations nouvelles et plus directes. Athanase, disait-on, avait introduit de nouveaux impôts; il avait pris part à une conspiration contre l'empereur; il avait envoyé, dans ce but, un coffre rempli d'or à un certain Philuménos. Athanase prouva encore une fois son innocence. Ce fut alors le tour des Méléciens. Athanase, disaient-ils, avait fait briser un calice et un autel des Méléciens; il avait fait assassiner un de leurs évêques. Athanase se défendit victorieusement devant le concile de Tyr (335); mais ses juges étaient ses accusateurs: ils le déposèrent et écrivirent une circulaire synodale, adressée à tous les évêques, pour les engager à rompre toute communion avec Athanase. Cependant les Eusébiens s'étaient rendus de Tyr à Jérusalem pour y célébrer la dédicace de l'église de la Résurrection bâtie par Constantin, tandis qu'Athanase était parti pour Constantinople afin de s'y justifier devant l'empereur lui-même. Celui-ci consentit à faire faire une nouvelle enquête sous ses yeux, et appela auprès de lui tous les évêques réunis à Jérusalem et qui avaient admis Arius dans la communion de l'Église. Il n'y en eut que six qui se rendirent à cette invitation, savoir: Eusèbe de Césarée, Eusèbe de Nicomédie, Théognis, Patrophilus, Ursace et Valens. Arrivés en présence de l'empereur, ils laissèrent tomber toutes les anciennes plaintes, et se mirent à accuser Athanase « d'avoir menacé, dans le cas où l'empereur ne le laisserait pas en repos, d'empêcher les blés d'être transportés d'Alexandrie à Constantinople. » Cette calomnie produisit un effet inattendu. Sans autre enquête, et sous prétexte de le délivrer des mains de ses ennemis, Athanase fut envoyé en exil à Trèves, dans les Gaules (335), et Arius, ramené solennellement à Constantinople, où il dut être réintégré, ainsi que tous ses adhérents, dans ses fonctions. En vain Alexandre, évêque de

(1) *Voy.* cet article.

Constantinople, protesta; il fut obligé de céder; mais alors il eut recours à la prière, suppliant Dieu d'épargner cette honte à son Église. En effet la main de Dieu s'appesantit sur l'hérésiarque au moment même où il se mettait en marche pour se rendre à l'église; pressé par une indisposition subite, Arius entra dans des latrines publiques, où il tomba sans connaissance et mourut, le ventre crevé (1).

Constantin mourut l'année suivante, après avoir ordonné le rappel d'Athanase. Mais alors s'élevèrent pour les orthodoxes de l'empire d'Orient des temps durs et périlleux. Les trois fils de Constantin, Constance, Constant et Constantin le Jeune, s'étaient partagé l'empire, et tandis que les deux derniers, maîtres de l'Occident, restaient fidèles au symbole de Nicée, Constance se déclara l'ami des Ariens en Orient. On avait d'abord rappelé les évêques exilés, et parmi eux, à l'inexprimable joie du peuple et du clergé d'Alexandrie, Athanase; mais les Eusébiens reprirent bientôt leur vieille tactique. En 339, un synode de Constantinople déposa Paul, évêque orthodoxe de cette ville, et mit à sa place Eusèbe de Nicomédie. Il en fut de même dans d'autres villes. A Alexandrie, les Eusébiens se mirent à attaquer de nouveau Athanase, l'accusant de crimes ecclésiastiques et politiques, dont l'infatigable évêque chercha vainement à se justifier auprès de Constance. Les Eusébiens, réunis en synode à Antioche, prétendirent élever au siége d'Alexandrie un certain Pistus. Cependant plus de cent évêques défendirent Athanase au synode d'Alexandrie (340). Le Pape Jules Ier, auquel les Eusébiens s'étaient adressés pour faire reconnaître Pistus, se prononça en faveur d'Athanase, et, malgré le concile, malgré le Pape, l'année suivante les Eusébiens, assemblés au synode d'Antioche, déposèrent Athanase et mirent à sa place Grégoire de Cappadoce. En vain les orthodoxes résistèrent et se déclarèrent contre l'intrus; les violences les plus inouïes les contraignirent à le recevoir. Les évêques réunis à Antioche y signèrent quatre symboles, qui ne professaient pas, il est vrai, le strict arianisme, mais qui ne contenaient pas non plus le terme décisif ὁμοούσιος. Il était facile de voir que les Eusébiens ne se souciaient pas réellement de leur union avec les orthodoxes; ils n'aspiraient qu'à se raffermir par leur feinte orthodoxie, afin de pouvoir plus tard répandre librement leur doctrine momentanément voilée. Athanase, obligé de se retirer devant Grégoire, qu'on avait intronisé les armes à la main dans ses fonctions, fit connaître les vrais sentiments du Cappadocien dans une circulaire adressée aux évêques, qu'il adjurait de ne pas reconnaître l'intrus. Échappé, non sans peine, aux périls qui menaçaient sa vie, Athanase se réfugia à Rome, où il trouva d'autres évêques également proscrits par les violences des Ariens.

On tint un concile à Rome en 343, et, après de nouvelles et minutieuses enquêtes, Athanase et Marcel furent déclarés absous. Les Eusébiens, que le Pape Jules avait surtout invités à assister au concile, crurent plus prudent d'écrire une lettre passionnée au Pape, qui, au nom du concile, leur répondit avec une sincérité tout apostolique et une douceur chrétienne. Telle était la situation lorsqu'en 340 Constant, maître de tout l'Occident, chercha à réconcilier les partis hostiles et à obtenir le rétablissement d'Athanase. En 345 il réunit à Milan un concile, où il fut arrêté qu'on prierait les deux empereurs Constant et Constance de convoquer un concile œcuménique, qui examinerait l'affaire des évêques dépossédés par les Eu-

(1) Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, I, 29, 30. Socrate, I, 37, 38. Stolberg, *Hist. de la relig. de Jésus-Christ*, t. X.

sébiens et les violences reprochées aux Ariens. En effet, les deux empereurs assemblèrent un concile à Sardique (1), en Illyrie, l'an 347; cent soixante-seize évêques environ s'y rendirent; la plupart des évêques orientaux, au nombre de soixante-dix, étaient Ariens; sur les cent évêques occidentaux quatre-vingt-quinze étaient d'accord pour reconnaître le Symbole de Nicée, de sorte que la victoire des Catholiques semblait certaine. Les Eusébiens, entrevoyant ce résultat et irrités tout d'abord du rejet de la proposition qu'ils avaient faite de tenir Athanase et les autres évêques dépossédés pour irrévocablement destitués, et par conséquent incapables de siéger parmi les Pères du concile, se séparèrent de l'assemblée, et se réunirent à Philippopolis en un conciliabule où ils excommunièrent Athanase et ses partisans, le Pape Jules, les évêques Osius de Cordoue et Protogènes de Sardique. Cependant les évêques d'Occident restés à Sardique sous la présidence d'Osius, après avoir examiné les plaintes articulées par les Eusébiens, proclamèrent l'innocence d'Athanase, de Marcel et d'Asclépas, et excommunièrent les Eusébiens Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias, Acace de Césarée, Ursace et Valens. — Constance, qui avait été fortement prévenu par les Eusébiens en faveur de leur cause, reçut à cette époque, à Antioche, les deux évêques Euphratas de Cologne et Vincent de Capoue, députés vers lui par le concile de Sardique avec une lettre synodale et une lettre de recommandation que leur avait remise l'empereur Constant, suppliant sérieusement son frère de rappeler les évêques proscrits. Constance se rendit à ses instances, et en 348 il révoqua ses ordres antérieurs et autorisa le retour des évêques. C'est ainsi qu'en 349 Athanase revint à Alexandrie, où Grégoire avait perdu la vie dans une émeute populaire. La joie était générale; le Pape et grand nombre d'évêques félicitèrent les habitants d'Alexandrie, et Athanase déploya une nouvelle activité pour le bien de son Église. On déposa un certain nombre d'évêques ariens; beaucoup d'entre eux, même Ursace et Valens, se réconcilièrent avec Athanase et avec Libère, successeurs du Pape Jules Ier.

(1) *Voy.* cet article.

Mais tout à coup les choses changèrent complétement d'aspect.

En 350, Constant fut tué par Magnence; Constance, vainqueur de l'usurpateur, devint seul maître de tout l'empire (353), et les Ariens eurent partie gagnée. Déjà en 351, au synode de Sirmium, ils avaient déposé l'évêque de cette ville, Photin, et son ami Marcel d'Ancyre; recommençant leurs anciennes menées contre Athanase, ils l'avaient accusé de s'être uni à l'usurpateur Magnence, d'avoir célébré les saints mystères dans une église d'Alexandrie non encore consacrée, et ils étaient parvenus à indisposer tellement l'empereur contre lui, qu'il convoqua un concile à Arles (353) (1) et lui demanda la condamnation d'Athanase. Les menaces et les violences de l'empereur eurent leur effet; les évêques signèrent la sentence de condamnation d'Athanase; le représentant du Pape Libère, Vincent, évêque de Capoue, céda lui-même, après une longue résistance; seul, Paulin, évêque de Trèves, ne trahit pas Athanase et sa cause, ce qui lui valut un arrêt de bannissement dont sa mort fut la prompte conséquence. Libère, mécontent de la conduite de son légat, décidé à faire annuler les décrets d'Arles, envoya une députation à la tête de laquelle se trouvait l'ardent et courageux évêque Lucifer, de Cagliari, chargé de remettre à l'empereur une lettre qui demandait un

(1) *Voy.* cet article.

nouveau concile. Ce concile fut en effet réuni à Milan en 355. Tandis que les orthodoxes, et notamment Eusèbe, évêque de Verceil, en Ligurie, insistaient pour qu'avant tout on souscrivît le Symbole de Nicée, Constance demandait d'abord, avec les évêques ariens, la condamnation d'Athanase. Valens et Ursace, surtout, qui étaient redevenus Ariens, se portaient ses accusateurs. Les évêques catholiques résistèrent longtemps, ne voulant ni déposer Athanase, ni entrer en communion avec les Ariens; enfin ils succombèrent : un petit nombre seulement resta inébranlable, comme Lucifer, Eusèbe de Verceil, Denys de Milan. On les bannit et on les remplaça par des Ariens. Des violences plus grandes que celles qui avaient signalé l'intrusion de Grégoire furent employées pour mettre un certain George à la place d'Athanase; Auxence fut nommé évêque de Milan, et à Rome même un homme d'une conduite ambiguë, nommé Félix, fut installé, malgré une sanglante sédition populaire, à la place du Pape Libère, qui, ne pouvant être gagné à l'arianisme ni par des présents ni par des menaces, avait été exilé en Thrace, d'où il ne put revenir qu'après avoir signé une des trois formules de foi rédigées à Sirmium. Osius fut exilé à Sirmium, Hilaire de Poitiers en Phrygie. Athanase s'était à grand'peine réfugié parmi les moines du désert.

Cependant les Ariens, vainqueurs de l'orthodoxie, se divisèrent bientôt entre eux et formèrent deux partis, celui des Ariens *stricts* et celui des Ariens *modérés*. Les Ariens stricts, appelés anoméens (1), ou, d'après leurs chefs, Aétiens, Eunomiens, Eudoxiens, Ἐξουκόντιοι, comprenaient la doctrine arienne d'une façon tout à fait rigoureuse, soutenant que l'idée de l'Être non engendré est l'idée absolue de Dieu, l'expression parfaitement adéquate de sa substance, au delà de laquelle il n'y a rien. Être non engendré n'est pas un attribut *personnel*, mais *essentiel* de Dieu; par conséquent le Fils, engendré, n'a pas une substance égale au Père (il est ἀνόμοιος ou ἑτέρας οὐσίας); le Père se connaît comme un être non engendré, le Fils comme un être engendré. Arius avait soutenu (1) que le Fils ne connaît pas complétement le Père, οὐ γινώσκει τὸν Πατέρα ἀκριβῶς; les Eunomiens dirent que l'homme peut avoir l'intelligence absolue de l'essence divine, si bien qu'Aétius prétendait connaître Dieu comme il se connaissait lui-même, et mieux (2). Tous les Eunomiens qui s'étaient attachés aux Ariens ne voulaient pas aller aussi loin; quelques-uns croyaient que le Fils a non pas une substance égale, mais une substance semblable à celle du Père, qu'il lui est non pas ὁμοούσιος, mais ὁμοιούσιος, et ceux-là on les nommait semi-Ariens, Ἡμιάρειοι, Eusébiens ou homoiousiastes. A leur tête étaient Basile d'Ancyre et George de Laodicée. On tint plusieurs synodes pour unir les semi-Ariens et les Eunomiens. Au second synode de Sirmium (357), (le premier, qui condamna la doctrine de Photin et prononça vingt-sept anathèmes, la plupart contre les idées sabelliennes, se tint en 351), on rédigea une formule de foi favorable à l'arianisme, et Osius lui-même fut contraint de la signer, démarche qu'il déplora et rétracta avant sa mort. Mais les évêques de Gaule ne purent être amenés à souscrire cette formule, que beaucoup d'évêques d'Orient rejetaient également. Ceux-ci, Basile d'Ancyre en tête, convoquèrent un autre synode à Ancyre, en 358, et rédigèrent une formule contraire à l'arianisme strict; ils gagnèrent Constance, ainsi que Valens et Ursace. Un troisième synode se tint

(1) *Voy.* cet article.

(1) Conf. les *Fragments de la Thalie* dans Athan., *Or. c. Ar.*, I, 6.

(2) Conf. *Dogmatique* de Kuhn, I part., p. 368 sq.

à Sirmium l'année suivante (359), où l'on s'efforça également de formuler un symbole pour réconcilier les anoméens et les semi-Ariens. Ces efforts d'union furent poussés plus loin encore au synode de Séleucie, en Isaurie, et à celui de Rimini, en Æmilie (359). Il vint à Rimini jusqu'à quatre cents évêques, dont à peu près quatre-vingts ariens, parmi lesquels Valens, Ursace, Auxence; les orthodoxes y maintinrent le Symbole de Nicée, les Ariens furent excommuniés. Mais Constance accueillit fort mal les députés du concile, et les retint si longtemps que, fatigués de l'attente et cédant à ses instances, ils révoquèrent tout ce qui avait été statué à Rimini et signèrent une formule dans laquelle ils disaient seulement que « le Fils est semblable au Père. » Les évêques de Rimini ne tinrent pas plus ferme; menacés de ne pouvoir quitter Rimini que lorsqu'ils auraient signé cette formule qui passait sous silence l'égalité de substance, ils finirent par céder.

Les Ariens stricts, menés par Acace de Césarée et Eudoxius, remportèrent aussi une victoire sur les semi-Ariens, beaucoup plus nombreux à Séleucie, leur arrachèrent un symbole arien, et inventèrent, pour les chasser de leurs siéges, toutes sortes d'accusations fausses contre les évêques semi-ariens. Toutefois cette prétendue union, obtenue par la violence, ne fut pas de longue durée. Constance, le puissant patron de l'arianisme, était mort en 361, et son successeur, Julien l'Apostat, laissa revenir dans leurs diocèses tous les évêques bannis, dans l'espoir d'augmenter par là les troubles de l'Église. Athanase, tant de fois banni, revint à Alexandrie, remonta sur son siége, et tint en 362 un concile fort hostile aux semi-Ariens. Une multitude d'évêques qui avaient adhéré par contrainte ou par erreur au symbole de Rimini rentrèrent dans la communion de l'Eglise. Le concile, en fixant le sens des mots οὐσία et ὑπόστασις, qui étaient souvent pris dans des sens différents par les Latins et les Grecs, fit faire un grand pas à l'union. Ce qu'Athanase avait obtenu en Orient, Hilaire de Poitiers l'accomplit en Occident, et toute la Gaule adopta avec une ardeur nouvelle la vieille foi orthodoxe; Lucifer de Cagliari seul considéra les principes de S. Hilaire et de S. Athanase à l'égard des semi-Ariens repentants comme trop lâches, et finit par fonder une secte qu'on nomme les Lucifériens. De nouveaux dangers menaçaient la foi orthodoxe de la part de l'empereur, qui avait encore une fois banni Athanase de son siége, lorsque l'Apostat mourut en 363, et eut pour successeur Jovien, protecteur des orthodoxes, qui mourut malheureusement dès 364. Son successeur, Valentinien I[er], transmit le pouvoir en Orient à son frère Valens; celui-ci favorisa les Ariens de 365 à 379, et devint ainsi la cause des cruelles persécutions qu'eurent à souffrir de leur part les semi-Ariens et les orthodoxes, notamment à Antioche et à Constantinople. Ainsi on enleva fréquemment leurs siéges aux évêques orthodoxes; on condamna ces évêques, leurs prêtres, leurs moines, aux travaux des mines et des carrières; ils ne pouvaient plus célébrer le culte qu'en secret. Athanase fut banni pour la cinquième fois; ce nouvel exil dura quatre mois seulement, il est vrai, Valens ayant craint un soulèvement populaire et ayant rappelé Athanase à Alexandrie, où il continua à défendre vigoureusement la foi jusqu'au jour de sa mort, en 373.

Malheureusement, après la mort d'Athanase les Catholiques d'Alexandrie subirent le même sort que ceux des autres diocèses, leur évêque Lucien étant un pur Arien. Mais ces persécutions eurent pour résultat que les semi-Ariens s'unirent aux Catholiques, reconnurent

le Symbole de Nicée et cherchèrent à rentrer en communion avec le Pape Libère (366). On devait conclure une union complète et solide au concile projeté de Tarse, lorsque l'archevêque de Constantinople, Eudoxe, strict Arien, parvint par ses intrigues auprès de l'empereur à empêcher la tenue de ce concile.

Mais l'arianisme touchait à sa fin dans l'empire romain. En 376 mourut à Antioche le chef des Ariens de ce temps, Euzoïus, et deux ans plus tard Valens perdit la vie dans une bataille contre les Goths. En Occident, sous le pacifique Valentinien, l'arianisme n'avait plus pour défenseur qu'Auxence, évêque de Milan, qui mourut en 374 et eut pour successeur Ambroise.

Celui qui donna le coup de grâce à l'arianisme fut Théodose le Grand.

A Valentinien avait succédé son fils Gratien, qui, seul maître de l'empire depuis la mort de Valens, accorda en 378 à tous les partis religieux, sauf aux Eunomiens, aux Manichéens et aux Photiniens, le libre exercice de leur culte, rappela tous les évêques exilés, et, ce qui fut plus important que tout le reste, éleva à l'empire en 379 Théodose. Jusqu'alors les Ariens avaient encore été fort nombreux en Palestine et en Syrie; ils possédaient presque toutes les églises, si bien que Grégoire de Nazianze, lorsqu'il fut élevé au siége épiscopal de la capitale de l'Orient, ne put célébrer les saints mystères que dans une maison privée, et non sans contestation.

Mais, en 380, Théodose promulgua un édit ordonnant à tous les sujets de l'empire de reconnaître la foi pour laquelle s'étaient prononcés le Pape Damase et l'évêque Pierre d'Alexandrie, c'est-à-dire la foi catholique. Toutes les églises de Constantinople furent rendues aux orthodoxes, et, lorsqu'en 381 le second concile œcuménique de cette ville eut confirmé le Symbole de Nicée et prononcé l'anathème contre les Ariens, on leur interdit toute réunion dans les villes et on leur retira toutes les églises de l'Orient.

Cependant l'arianisme parut reprendre un moment crédit et prédominer encore une fois en Occident. L'empereur Gratien avait été tué en 383; son frère et successeur, Valentinien II, n'étant âgé que de treize ans, la régence de l'empire échut à sa mère Justine, qui chercha précisément à ressusciter l'arianisme; mais Ambroise, évêque de Milan, sut opposer à ses desseins un courage apostolique, et les représentations de Théodose parvinrent à ramener à la communion catholique le jeune Valentinien II, que sa mère avait d'abord gagné à la cause des Ariens. Justine morte, l'arianisme perdit sa dernière espérance en Occident, pendant qu'en Orient Théodose continuait à prendre les mesures les plus vigoureuses contre les hérétiques en général, mais surtout contre les Eunomiens. Arcadius et Honorius, ainsi que leurs successeurs, marchèrent sur les traces de leur père Théodose. Repoussé du sein de l'empire, l'arianisme se réfugia et se perpétua parmi les barbares, Goths, Suèves, Burgondes, Vandales et Lombards. Du reste on se tromperait fort si l'on voulait attribuer à Théodose seul la ruine de l'arianisme dans l'empire romain. Depuis longtemps les partisans de l'arianisme étaient divisés entre eux, frappés de la malédiction qui atteint toutes les hérésies; le peuple ne l'admit jamais complétement, soutenu qu'il était par les évêques orthodoxes, qui, quoique souvent enlevés à leurs siéges, entretenaient du lieu de leur exil une correspondance active avec leurs ouailles; enfin l'arianisme ne put résister aux coups que lui portèrent des champions de la foi orthodoxe aussi vaillants et aussi bien armés que S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze,

S. Grégoire de Nysse, l'aveugle Didyme, S. Éphrem le Syrien, S. Ambroise, S. Hilaire, Eusèbe de Verceil et le Pape Damase.

Dieu permet que son Église soit opprimée, mais non supprimée.

Conf. Möhler, *Athanase le Grand;* Kuhn, *Dogmatique;* Dörner, *Histoire du développement de la doctrine de la personne du Christ;* Baur, *Doctrine chrét. de la Trinité;* Walch, *Histoire des Hérésies;* Schrökh, *Hist. ecclésiast.* FRITZ.

ARLES (CONCILES D').

I. La controverse donatiste (1), « née de la colère, dit Optat de Milève, nourrie par l'ambition et fortifiée par l'avarice, » s'était singulièrement étendue dans l'Afrique chrétienne. Les Donatistes rusés obtinrent de l'empereur de faire juger leur affaire par des évêques des Gaules. Constantin le Grand fit, en effet, convoquer à Rome, en 313, une assemblée composée de trois évêques des Gaules, de quinze évêques italiens, présidée par le Pape Melchiade. Cécilien et Donat de Case-Noire s'y étaient aussi rendus avec dix évêques. Cette assemblée déclara l'élection et l'ordination de Cécilien valables, mais Donat fut exclu de la communion de l'Église. Les Donatistes protestèrent et en appelèrent à l'empereur, qui fit examiner leur protestation, et, pour mettre fin en général à cette discussion, convoqua une nombreuse assemblée à Arles, en 314. Celle-ci décida comme celle de Rome de l'année précédente. Après avoir terminé l'affaire de Cécilien, le concile promulgua vingt-deux canons relatifs à des abus qui s'étaient introduits dans la discipline ecclésiastique pendant la persécution de Dioclétien, canons dont les plus importants sont les suivants : — Can. 1, la fête de Pâques doit se célébrer partout le même jour; — can. 2, contre la non-résidence des membres du clergé; — can. 3, excommunie les déserteurs; — can. 4, excommunie ceux qui prennent part aux jeux sanglants des gladiateurs; — can. 5, prononce la même peine contre les acteurs; — can. 7, oblige les fonctionnaires qui sont promus dans une autre province à se présenter devant leur nouvel évêque munis d'un témoignage écrit de leur ancien évêque attestant qu'ils sont dans la communion de l'Église; — can. 8, déclare que les hérétiques qui rentrent dans l'Église ne doivent pas être rebaptisés, s'ils l'ont été une fois au nom de la sainte Trinité; — can. 10, défend au mari (jeune) dont la femme a commis un adultère de se remarier du vivant de celle-ci; — can. 13 (concernant les Donatistes), ordonne que ceux qui seront convaincus d'avoir publiquement livré les saintes Écritures, les vases sacrés ou leurs frères, seront exclus de l'état ecclésiastique, sans toutefois que ceux qui ont été ordonnés parmi eux perdent leur dignité. Ce canon déclarait par conséquent valable l'ordination de Cécilien, sans décider si Félix d'Aptonge avait été un traditeur. — Can. 14, exclut pour toute sa vie de la communion de l'Église celui qui a faussement accusé son frère; — can. 15, interdit aux diacres le droit, qu'ils s'arrogeaient, de consacrer; — can. 18, maintient la subordination des diacres des églises urbaines sous l'autorité des prêtres. — D'après le can. 16, on ne peut être réintégré dans la communion de l'Église que là où l'on a été excommunié. — Can. 20, demande qu'il y ait sept ou au moins trois évêques présents à l'ordination d'un évêque.

II. En 353 on tint un nouveau concile à Arles. L'empereur Constant demandait qu'on reçût les Ariens dans la communion de l'Église et qu'on condamnât Athanase. Il s'y trouvait aussi des évêques d'Occident, parmi lesquels Vincent, évêque de Capoue, au nom

(1) *Voy.* DONATISTES.

du Pape Libère. Quelle que fût leur résistance, ils furent contraints de souscrire à la condamnation d'Athanase, Paulin, évêque de Trèves, seul excepté, qui fut exilé en Phrygie.

III. Enfin un troisième concile se tint à Arles, en 452 selon les uns, en 380 d'après les autres. On n'est pas d'accord non plus sur le nombre de chapitres qu'il publia, vingt-cinq ou cinquante ; toujours est-il que la plupart n'étaient que la reproduction des canons du concile de Nicée de 325. Le premier chapitre exclut le néophyte des ordres supérieurs; le second décrète qu'un homme marié ne peut être ordonné prêtre s'il ne promet d'abord de vivre dans la continence (*promissa conversio*). D'après le chapitre v, un évêque doit être ordonné par trois évêques, avec l'assentiment du métropolitain. Le chapitre vii interdit l'état ecclésiastique à ceux qui se mutilent eux-mêmes.

IV. En 529 il y eut à Arles un concile provincial, qui rendit plusieurs décrets relatifs aux ordinations et condamnait les erreurs pélagiennes et prédestinationistes. FRITZ.

ARMES CHEZ LES HÉBREUX. *Voy.* GUERRE.

ARMÉES CÉLESTES. *Dominus exercituum, Jehova Elohe Sabaoth*, ou *Jehova Sabaoth*. Les armées célestes sont, d'après le langage ordinaire des Écritures :

1° Les anges (1), qui, à cause de leur nombre, de leur ordre, de leur hiérarchie admirable et de leur ministère à l'égard de Dieu leur Seigneur, sont comparés à des armées; c'est ainsi et par les mêmes motifs que le peuple juif, à la sortie d'Égypte, est appelé « l'armée du Seigneur (2), » et Dieu lui-même « le Seigneur des armées (célestes), le Dominateur, le Puissant, qui dirige les armées invisibles (1); »

(1) *Voy.* ce mot.
(2) *Exode*, 12, 41.

2° Les astres et les mondes qui voyagent dans le firmament, les étoiles que le Dieu de Sabaoth a fixées à la voûte céleste, qu'il envoie comme ses messagers, et qui obéissent en silence à ses ordres.

Ce double sens est souvent compris en même temps et sans distinction dans l'expression de Seigneur des armées (2); le premier est plutôt exprimé par les termes : le Seigneur des armées, qui trône sur les Chérubins (3). Si les Chérubins sont, comme l'article qui les concerne cherche à l'établir, la personnification du monde créé dans sa sujétion et ses hommages vis-à-vis de son Créateur, il faut entendre aussi, par les armées célestes, la foule obéissante et fidèle de la création invisible (4). C'est au nom du Seigneur des armées, du Dieu de l'armée d'Israël, que David marche au devant de l'orgueilleux Goliath (5). Le prophète Michée dit : « Je vis le Seigneur assis sur son trône, et toute l'armée céleste se tenait debout à sa droite et à sa gauche ; et le Seigneur dit... » Dans ce passage les armées parlent et agissent, de sorte que, littéralement, on ne peut voir là que les anges de Dieu (6). L'expression « Seigneur des armées » est très-fréquemment employée par les prophètes dans le sens de puissance, de grandeur et de majesté. Le Nouveau Testament n'appelle Dieu que deux fois Seigneur de Sabaoth ou des armées (7). Les armées dont il est parlé dans l'Apocalypse, et qui sont dans le ciel, corres-

(1) I *Rois*, 1, 3.
(2) *Ibid.*, 1, 11.
(3) *Ibid.*, 4, 4.
(4) Conf. I *Rois*, 17, 45.
(5) II *Rois*, 5, 10; 6, 18; 7, 8; 26, 27. III *Rois*, 18, 15; 19, 10; 22, 17.
(6) IV *Rois*, 3, 14; 19, 31. I *Paral.*, II, 9; 12, 22; 17, 7; 24, 2. *Esdr.*, 9, 6.
(7) *Rom.*, 9, 29. *Jacq.*, 5, 4.

pondent bien, quant au nom et au sens, aux armées célestes telles que l'Ancien Testament les représente (1). GAMS.

ARMÉNIE (CHRISTIANISME, CATHOLIQUES, SCHISME ET HÉRÉSIE EN). L'Arménie est une haute contrée de l'Asie antérieure, entre le 52e ½ et le 68e degré de longitude orientale, et le 37e et 41e ½ degré de latitude septentrionale ; elle contient environ 150,000 milles carrés, et a pour limites : au nord, l'Albanie, l'Ibérie et la mer Noire ; à l'orient, la Perse et la mer Caspienne ; au sud, les monts Gordiens et la Mésopotamie ; à l'occident, l'Asie Mineure. L'air y est agréable et sain, froid au nord et à l'ouest, par contre doux et chaud à l'est et au sud. Tout le pays est en général fertile ; les parties qui paraissent stériles ne le sont que faute de culture ; il y a très-peu de produits qui ne puissent réussir en Arménie (2).

La division habituelle du pays, déjà en usage dans l'antiquité, est celle qui le partage en *grande* et *petite Arménie*. Celle-ci était spécialement nommée Arménie et était située à l'est de l'Euphrate ; l'autre était à l'ouest. Les indigènes ne nomment pas le pays Arménie ; ils l'appellent *Hajastan*, de Haig, le père de la nation, fils de Thorgom, arrière-petit-fils de Japhet. Ce sont les Syriens et les Grecs qui le nommèrent Arménie, d'après Aram, 6e descendant de Haig (3). Dans la Bible, l'Arménie ne paraît pas non plus sous ce nom ; toutefois il est hors de doute que le mont Ararat (הָרֵי אֲרָרָט) (4), où s'arrêta l'arche de Noé, est précisément la montagne d'Arménie encore connue aujourd'hui sous ce nom (5), et que, sous le nom « de Pays d'Ararat » (אֶרֶץ אֲרָרָט) (1), on entend l'Arménie, peut-être dans des limites moindres que celles que nous avons indiquées plus haut. On comprend aussi généralement, et avec raison, par Thogorma (2) et maison de Thogorma (3), l'Arménie ; car Thogorma paraît avec Gomer dans l'armée de Magog, et la tradition désigne le père de la race des Arméniens comme un fils de Thorgom, (c'est par Θοργομά que les LXX traduisent תֹּגַרְמָה), et eux-mêmes se nomment la maison de Thorgom (4), comme aussi une scolie des Septante explique Θοργομά par Arméniens et Ibériens ; et le Syncelle dit : Θοργομά ἐξ οὗ Ἀρμένιοι (5). Ainsi Ararat et Thogorma signifient l'Arménie, ou du moins une partie de l'Arménie. Ézéchiel (6), avec qui Hérodote (7) et Strabon (8) sont d'accord, dépeint l'Arménie comme un pays riche en chevaux et en mulets et faisant le commerce avec Tyr. Nous n'avons pas à nous occuper ici de son histoire avant le Christianisme, parce qu'elle a eu peu de rapport avec l'histoire du peuple de Dieu ; nous devons remarquer seulement, quant à sa religion et quant à son culte, que l'Arménie se régla à cet égard d'après les pays voisins, notamment la Mésopotamie et la Syrie, ainsi que la Perse et la Grèce. On y voit régner comme divinités principales *Aramazd*, répondant au Jupiter grec, *Anahid* (Ταναΐς, Ἀναῖτις), sa fille, correspondant à Diane et à Vénus, qui est encore désignée par Tiridate comme une des premières divinités de la Grèce (9) ; puis le *Bel* ou *Baal* babylo-

(1) Apocal., 19, 14.
(2) Acontius Kiuves, *Géogr. armén. de l'Asie*, I, 34.
(3) Mos. Choren., *H. A.*, II, 5, 12.
(4) *Gen.*, 8, 4.
(5) *Voy.* ARARAT.

(1) *Isaïe*, 37, 38.
(2) *Genèse*, 10, 3. I *Paralip.*, 1, 6.
(3) *Ezéch.*, 27, 14 ; 38, 6.
(4) Whiston ad Mos. Choren., p. 26.
(5) *Chron.*, p. 12.
(6) 27, 14.
(7) I, 149.
(8) XI, 558, 587.
(9) Agathang., 1, 7.

tien et syrien (1); *Wahagn*, divinité propre à l'Arménie, mais à peu près semblable à l'Hercule grec (2); enfin Apollon, Vulcain et Minerve. Toutes ces divinités avaient des statues particulières dans des temples spéciaux, et étaient également honorées par des sacrifices et d'autres usages empruntés aux peuples étrangers.

On y rencontre aussi accidentellement d'autres divinités. Ainsi, par exemple, lorsque le roi Abgar (3) fit transporter ses idoles de Nisibis à Édesse, nouvellement bâtie, on voit figurer Beel, Nabog, Bathnical et Tarathai (4), et, au temps où Grégoire l'Illuminé commença son œuvre de conversion, on adorait à Thortan, dans la contrée de Daranalia, « l'idole Barsam (5). » Ce même Abgar fut le premier prince arménien qui renonça au paganisme et se convertit à l'Évangile.

L'histoire de sa conversion se rattache à celle de la correspondance entre le Christ et Abgar, qu'Eusèbe, et plus tard Moïse de Chorène, de son côté, ont tirée des archives d'Edesse. D'après leur récit, l'apôtre S. Thomas envoya un des soixante-dix disciples, nommé Thaddée, à Edesse, pour délivrer Abgar de sa maladie et pour lui annoncer l'Évangile, ainsi qu'à son peuple. Dès qu'Abgar entendit parler de l'arrivée de Thaddée, il le fit appeler, reconnut, d'après une vision extraordinaire, la haute mission du disciple apostolique, fut guéri, reçut le baptême et crut en l'Évangile. Sa famille suivit bientôt son exemple, et peu à peu tout le peuple l'imita. Les autels et leurs idoles furent couverts de roseaux, les temples fermés. Thaddée ordonna Addée pour lui succéder, et partit pour d'autres contrées, laissant Abgar plein de foi et de zèle. Mais cette conversion de tout un peuple avait été trop rapide pour être solide et de durée; beaucoup de grands arméniens avaient adopté la religion nouvelle moins par conviction que pour plaire à leur souverain; à sa mort ils revinrent à leurs anciennes croyances idolâtriques. Les deux successeurs d'Abgar, Ananun (Anonyme) et Sanatrug, dépendaient des grands du pays, dont ils suivirent l'exemple. Il en résulta une grave persécution contre les Chrétiens. Ananun fit couper les pieds à Addée, et Sanatrug, qui, après la mort d'Ananun, devint maître d'Édesse, sous la condition qu'il n'en obligerait pas les habitants à renoncer au Christianisme, loin de tenir sa promesse, fit rouvrir les temples des idoles, mettre à mort les Chrétiens fidèles, et parmi eux sa propre fille Sanducht, ainsi que Thaddée, qui était revenu en Arménie, ce qui lui fit donner par son peuple le surnom de Meurtrier des Apôtres (1). Il n'eut pour successeurs que des païens jusqu'à Tiridate le Grand, et l'on peut s'imaginer que, sous une pareille domination, le Christianisme ne dut guère prospérer. Toutefois il ne disparut pas entièrement. Eusèbe (2) et Sozomène (3) en sont témoins, et on raconte que, au temps de Chosroès Ier (214-259), beaucoup de Chrétiens, dispersés en Arménie, furent condamnés par ce roi persécuteur, les uns à de durs travaux, les autres à la peine de mort (4). Quant à la masse de la population, elle était païenne, hostile au Christianisme, et rendit par conséquent infructueux les efforts de Bardadsan (Bardesanes), qui voulut convertir les Arméniens et fut obligé de re-

(1) Mos. Choren., II, 27.
(2) *Ibid.*, I, 31.
(3) *Voy.* cet article.
(4) Mos. Choren., II, 27.
(5) Agathang., II, 10.

(1) Conf. *Revue trim. de Tubingue*, 1842, p. 336-365.
(2) *Hist. eccl.*, II, 1.
(3) VI, 1.
(4) Tschamtschenanz, *Hist. d'Arménie*, I, 359.

noncer à son entreprise. Ce ne fut qu'avec la conversion de Tiridate le Grand (en 302), qui avait longtemps et cruellement persécuté les Chrétiens et publié des édits sanglants contre eux, que le Christianisme se releva et se consolida en Arménie. Grégoire l'Illuminé, issu de race royale, né à Walarschapat, en 257, devint alors l'apôtre de l'Arménie, après avoir été plusieurs années auparavant cruellement maltraité par Tiridate et miraculeusement conservé. Les grands suivirent encore une fois l'exemple du roi et furent imités par la nation entière. Grégoire fut consacré par Léonce de Césarée, évêque et chef suprême de l'Église d'Arménie. Il remplit sa charge avec sollicitude et sagesse. Le peuple renversa derechef temples et idoles; on bâtit à leur place des églises richement dotées, on érigea dans les grandes villes des siéges épiscopaux, on fonda en beaucoup d'endroits des couvents; partout on prit des mesures pour l'entretien du clergé, on créa des séminaires, on institua des écoles populaires. Lorsqu'il vit le Christianisme de nouveau implanté en Arménie et garanti par les mesures les plus sages, Grégoire se retira dans la solitude, et eut pour successeur son fils Aristage, qu'il avait consacré, à la demande d'Abgar. Aristage gouverna l'Église d'Arménie dans l'esprit et suivant l'exemple de son père.

Ce fut aussi vers ce temps qu'eut lieu la conversion de Constantin le Grand, ce qui détermina le roi Tiridate à faire un voyage à Rome; il se fit accompagner par Grégoire, qui prit son fils Aristage avec lui. A Rome, les deux souverains Constantin et Tiridate, les deux princes de l'Église, le Pape Silvestre et Grégoire, conclurent un pacte d'amitié par lequel, dans un document écrit et officiel, ils s'engagèrent réciproquement et solennellement à maintenir désormais entre les deux États une inébranlable union. Le Pape Silvestre confirma Grégoire dans sa dignité de patriarche de toute l'Arménie, avec tous les droits et priviléges des trois autres patriarches de l'époque, ceux d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie (1).

Il est évident, par ce qui précède, d'abord que dès l'origine l'Église arménienne fut, quant à la doctrine et à la discipline, en accord intime avec l'Église romaine, et qu'en même temps d'autres provinces ecclésiastiques de l'Arménie, plus ou moins vastes, hiérarchiquement subordonnées les unes aux autres, étaient toutes soumises à l'Église mère. Cet état de choses persista après la mort de Grégoire et dura assez longtemps. Les destinées de l'Église furent heureuses sous Aristage, qui assista avec Jacques de Nisibis et d'autres au concile de Nicée, ainsi que sous l'épiscopat de son frère et successeur Warthanes. Tous deux furent énergiquement assistés dans leurs efforts par Tiridate.

Mais, après la mort de ce prince, sous ses premiers successeurs, les petits-fils de Grégoire l'Illuminé furent mis à mort. Ce fut d'abord, dans la province de Phaitaragan, Grégoire, dont les avis déplaisaient aux grands; puis son frère Husig, qui s'opposait aux ordres donnés par le roi Tiran, sur la demande de Julien l'Apostat, d'élever des idoles dans les temples chrétiens; et cependant ce Tiran était devenu roi grâce au père de Husig, Warthanes. Le petit-fils de Husig, Nersès, qui devint patriarche après lui, ne put même prendre possession de sa charge, et fut, aussitôt après son élection, mis à mort par ce même Tiran, pour lui avoir justement reproché ses vices et ses iniquités. Tiran, qui avait été sous la dépendance de Julien l'A-

(1) Conf., sur ce récit très-controversé d'Agathangélus, *Storia di Agathangelo, versione Italiana, illustrata dai Monaci Armeni Mechitaristi*, etc., Venet., 1843, p. 193.— *Conversion de l'Arménie* par Grégoire l'Illuminé, Vienne, 1844, p. 191-197.

postat, eut pour successeur Arschag II, qui fut élevé sur le trône par le plus cruel ennemi des chrétiens le roi de Perse Schapuh (Sapor). Dans de telles conditions, l'Église d'Arménie ne pouvait que défaillir. Nersès le Grand lui-même, par lequel la foi chrétienne et le zèle religieux reçurent un nouvel élan, ne put exercer son active influence que très-peu de temps. Arschag II ne se montrait tolérant et bienveillant que lorsque la nécessité l'obligeait à avoir recours à la puissante intervention du patriarche, que le roi Pap fit plus tard empoisonner, las qu'il était des remontrances de Nersès, dont le concours l'avait aidé à monter sur le trône. Après la mort de Nersès, tous les fruits de son fécond apostolat disparurent rapidement. Les nombreuses maisons de veuves, d'orphelins, de pauvres, de malades, et les couvents qu'il avait fondés, furent renversés, leurs habitants dispersés, les fondations confisquées, les revenus et la dîme enlevés au clergé, tristes figures des malheurs d'autres temps et d'autres pays. Les patriarches successeurs de Nersès, Schasag, Zarven et Aspurages, n'eurent ni vigueur ni moralité ; les rois, plus hostiles que favorables au Christianisme, sans puissance réelle d'ailleurs, dépendant de leurs propres satrapes, hésitant entre l'empereur de Constantinople et le roi de Perse, furent tributaires tantôt de l'un, tantôt de l'autre, souvent des deux à la fois ; leur pays fut par là même ravagé, suivant les circonstances, soit par les troupes persanes, soit par les armées grecques. Au milieu de ces agitations, il ne manquait pas d'ambitieux et d'intrigants, parmi les grands d'Arménie, qui, en vue de leurs intérêts terrestres, trahissaient le Christianisme et soutenaient les Persans persécuteurs. Ce ne fut que sous le patriarche Sahag (Isaac) le Grand que des temps meilleurs se levèrent pour l'Église d'Arménie ; Sahag, durant son long épiscopat (390-440), revenant à l'esprit de ses illustres prédécesseurs Grégoire, Husig et Nersès, énergiquement soutenu par Mesrop, parvint à faire refleurir l'Église arménienne plus même que dans ses plus belles années antérieures (1). Les temples ruinés par les apostats et les Persans (par exemple celui des Rhipsiméanériennes) furent restaurés, la discipline rétablie, les couvents rebâtis et repeuplés d'un clergé instruit et zélé. Mais ce furent surtout les établissements d'instruction fondés par Sahag et Mesrop qui furent d'une haute importance, Mesrop, qui avait inventé un alphabet adapté à la langue des Arméniens, étant parvenu à faire traduire en arménien non-seulement les saintes Écritures (2), mais encore les ouvrages des Pères de l'Église grecs et syriaques, et maints écrits de l'antiquité classique (3).

Joseph et Eznich, Jean et Arzan, Léonce et Gorium furent, outre Sahag et Mesrop, les principaux « traducteurs », nom que le peuple reconnaissant leur donna comme titre d'honneur. Sahag chercha, dans un concile national tenu à Walarschapat en 426, à ordonner, par un assez grand nombre de lois qu'il proposa, les rapports des prêtres, des archevêques, des évêques, à déterminer leurs obligations, à les amener à une exacte observation de leurs devoirs, en un mot à une vie pratique digne de leur sainte vocation. Un concile postérieur, tenu en 432, adopta les résolutions du concile œcuménique d'Éphèse, anathématisa Nestorius et ses partisans, et décréta une nouvelle traduction de la Bible d'après un exemplaire grec authentique venu d'Éphèse. Lorsque plus tard les partisans de Nestorius traduisirent

(1) Conf. *Vie de Mesrop*, par Goriun, trad. par Welte, Tubingue, 1841.

(2) *Voy.* Version de la Bible arm.

(3) Conf. *Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno*, Venez., 1825, p. 7-29.

et répandirent les ouvrages de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste en langues syriaque, arménienne et persane, pour justifier le nestorianisme en en montrant l'accord avec la doctrine primitive des Pères, Sahag convoqua à Aschtischat, en 435, un nouveau concile où l'on rejeta ces écrits, sanctionna et proclama la doctrine catholique orthodoxe des deux natures en Jésus-Christ. A la mort de Sahag, Mesrop consentit à remplir les fonctions de patriarche, mais seulement jusqu'à ce qu'on eût élu un successeur à Sahag, ce qu'on ne fit pas tant qu'il vécut. Il eut pour successeur légitime le patriarche Joseph ; car Sarmag, Berkischo et Samuel n'avaient été que des intrus, promus par l'intrigue et la violence, qui avaient déshonoré par leur dépravation le siége patriarcal, pendant l'exil momentané de Sahag. Le patriarcat de Joseph, digne émule de Sahag et de Mesrop, fut surtout remarquable par la guerre de Wardane, dans laquelle les Arméniens furent plus d'une fois à deux doigts de leur perte et presque contraints d'embrasser la doctrine de Zoroastre. (Un évêque arménien, nommé Elisée, témoin oculaire, a décrit en détail cette guerre. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Venise, de 1838, en arménien.) L'issue définitive de cette longue lutte, durant laquelle, outre ceux qui succombèrent sur les champs de bataille, un grand nombre de fidèles subirent le martyre et la mort, fut le triomphe de l'Église catholique en Arménie. Ni l'apostasie de certains chefs et de leurs adhérents, ni les nouveaux essais des Nestoriens et d'autres hérétiques unis dans le même but, ne purent ébranler l'orthodoxie de cette Église. Un de ses plus solides défenseurs fut le patriarche Jean Mantacunensis (480-487), qui améliora les livres d'Heures et la liturgie de l'Église arménienne, ramena à la communion orthodoxe ceux qui étaient tombés au temps de la persécution, veilla scrupuleusement à la conservation de la pure doctrine et notamment des décrets du concile de Chalcédoine, que de nombreuses voix accusaient de nestorianisme en Arménie.

Malheureusement l'hérésie finit par gagner même le chef de l'Église arménienne. Le patriarche Nersès d'Aschtarag, dans la province de Bagrewand, est le premier patriarche qu'on cite pour avoir, au concile de Feyin ou Foyin, siége patriarcal de cette époque, situé près du fleuve Mezamor, au nord d'Aschtaschat, anathématisé le synode de Chalcédoine comme nestorien, et d'avoir ainsi adopté, au moins indirectement, le monophysisme (527). Cette sentence de rejet fut renouvelée par un autre synode tenu dans la même ville sous le patriarche Abraham, qui anathématisa tous ceux qui désormais adopteraient le concile de Chalcédoine (596).

Quelque temps après, sous Nersès V, surnommé Schinoch (constructeur), les décrets de Chalcédoine furent également déclarés nestoriens et anathématisés (645), décision qui fut renouvelée dans un concile postérieur, tenu, sous le même patriarche, dans la même ville en 648.

Le philosophe David fut bien chargé, de la part de l'empereur, de soumettre aux évêques et aux prêtres réunis la demande de ne plus rejeter à l'avenir les décrets de Chalcédoine, et chercha en même temps à leur démontrer la justesse des décisions de ce concile ; mais la sentence de rejet n'en fut que plus explicitement formulée. Bientôt après, un synode de Manazgert (651), tenu sous le patriarche Jean, successeur de Nersès, dont il vient d'être question, renouvela l'anathème non-seulement contre les décrets du concile de Chalcédoine, mais encore contre la lettre dogmatique du Pape Léon Ier, contre le patriarche Jezer (Esdras) et le synode tenu par lui

à Garin (629), qui avait adopté les décisions de Chalcédoine, et insista de la manière la plus formelle sur le dogme d'une seule nature en Jésus-Christ.

Dès lors l'Église arménienne, arrachée à la communion catholique, séparée du foyer de sa doctrine, de la source de son autorité, ne fut plus qu'un membre séparé du tronc, qui traîna dans l'isolement une triste et misérable vie. Certains patriarches orthodoxes succédèrent bien, il est vrai, à des évêques schismatiques et hérétiques, mais ils eurent à leur tour pour successeurs des fauteurs d'hérésie et de schisme, dont les uns ne rejetaient le concile de Chalcédoine que parce qu'ils repoussaient le nestorianisme et comprenaient mal ou connaissaient imparfaitement les décisions de ce synode, tandis que les autres voulaient résolument marquer par là leur adhésion au monophysisme. Les uns et les autres pouvaient arriver au patriarcat, parce que les uns et les autres s'entendaient pour rejeter le concile de Chalcédoine et se séparer de l'unité de l'Église. Cependant les premiers étaient plus disposés à adopter la vérité et à se réconcilier avec le Saint-Siége, pourvu qu'on leur donnât la preuve que, loin de tomber par là dans l'erreur nestorienne, ils étaient d'accord avec la doctrine de l'Église romaine et n'avaient aucun motif plausible de s'en séparer. Cette démonstration était le premier degré de tout essai d'union, et ces essais en général réussissaient, parce que les schismatiques de cette classe entrevoyaient parfaitement et déploraient amèrement les préjudices moraux, religieux et politiques de la séparation.

Les plus importants de ces essais furent ceux qu'on fit au synode, déjà mentionné, de Garin, au synode de Hromglai, en 1179, où le célèbre évêque Nersès de Lambron entraîna toutes les voix à adopter le concile de Chalcédoine; puis au synode de Sis, présidé par le patriarche Constantin, où, après maintes conférences préparatoires entre le roi Hetum (Hayto), le Pape et l'empereur grec, et conformément au synode de 1251 qui avait adopté la véritable doctrine de la procession du Saint-Esprit, on proclama à l'unanimité, en présence de Hetum et de son fils Léon, la doctrine du concile de Chalcédoine, c'est-à-dire les deux natures en Jésus-Christ, et l'on rejeta le monophysisme ainsi que le monothélisme, auquel adhéraient les partisans de la première de ces hérésies. Ces conclusions du synode furent vivement attaquées en Arménie, et, par ce motif, derechef proclamées, avec une grande énergie, sous le même patriarche, au synode d'Atan, en 1316.

Une nouvelle réconciliation entre l'Église arménienne et l'Église catholique eut lieu au concile de Florence, après qu'on eut terminé les longues et stériles conférences avec les représentants de l'Église grecque, en 1439. Les envoyés arméniens donnèrent, à la demande du Pape Eugène, leur assentiment aux quatrième, cinquième et sixième conciles œcuméniques, et consentirent encore sur d'autres points, notamment sur l'administration des sacrements, à tout ce que le Pape leur demanda. Sans doute cette union avec Rome ne fut ni générale ni durable; toutefois, à dater de ce moment, une partie considérable du peuple demeura fidèlement attachée à la véritable Église, et on renouvela de temps en temps les tentatives de réconciliation universelle et permanente. Sous ce rapport il est juste de citer la société « des Frères unis, » que fonda, peu après le commencement du quatorzième siècle, un dominicain nommé Barthélemy, qui travailla longtemps, avant et après le concile de Florence, à l'œuvre de l'union, dont il entrava malheureusement le succès par trop de rudesse et trop peu

de ménagement pour le sentiment national des Arméniens.

Une congrégation fondée au commencement du dix-huitième siècle fut plus efficace encore dans ses travaux que la société des Frères unis, dont elle présenta les avantages sans les défauts : ce fut celle de Méchitar, soumise à la règle de S. Benoît. Confirmée en 1712 par le Pape Clément XI, cette congrégation fut depuis lors et jusqu'à nos jours très-utile aux intérêts de la foi en Arménie, en préparant en Europe de jeunes Arméniens au sacerdoce catholique et les envoyant dans leur patrie, en y répandant de bons livres, notamment les ouvrages des Pères arméniens, et en disposant ainsi l'esprit des fidèles à adopter la doctrine orthodoxe de leurs ancêtres (1). Une branche de cet ordre des Méchitaristes est la congrégation des Lazaristes de Venise, dont l'abbé est en même temps archevêque; elle se distingue par son zèle intelligent et par les services littéraires qu'elle rend même à l'Europe.

Il peut paraître étrange que ces essais d'union, qui réussirent toujours assez rapidement, n'eurent jamais dans le fait de suites durables et n'atteignirent pas en définitive leur but. Cet insuccès provient des obstacles politiques et surtout de l'opposition que les schismatiques et les hérétiques ne cessèrent de former contre l'œuvre de pacification. Le parti schismatique fut presque toujours le plus nombreux, et sa résistance fut telle que les évêques qui à Hromglai avaient adopté la doctrine orthodoxe et la discipline de l'Église, revenus dans leur diocèse, n'osèrent plus ni publier ni réaliser les résolutions arrêtées. Il arriva aussi que ce parti, isolé dans son orgueil et son hérésie, méprisant la vérité et ses sources authentiques, tomba dans des erreurs de plus en plus grossières, qui firent sentir leur influence dans la vie journalière des fidèles. Le monophysisme engendra d'abord l'aphthartodocétisme (1); celui-ci mena très-facilement au patripassianisme, et les aphthartodocètes, comme les patripassiens, ajoutèrent, avec Pierre le Foulon, au Trisagion les paroles « qui as été crucifié pour nous. » Enfin le manichéisme eut aussi ses sectateurs parmi ces schismatiques de l'Arménie, de sorte que, dès le moyen âge, l'Arménie était considérée par les Occidentaux comme le réceptacle de toutes les hérésies imaginables (2). A la suite des erreurs dogmatiques s'introduisirent naturellement des singularités et des abus dans le culte et la discipline. Le moine Nicon, qui vivait au dixième siècle, en donne le détail. Ainsi, par exemple, d'après ce qu'il raconte, on se servait à la messe de vin sans aucun mélange d'eau, pour marquer la nature unique du Christ; les jours de jeûne on ne célébrait pas la messe, parce que c'eût été rompre le jeûne; on ne témoignait aucun respect pour le signe de la croix et les images du Christ et des saints; bien plus, on anathématisait ceux qui leur rendaient un culte de respect et d'honneur; on ne croyait pas au purgatoire, tandis qu'on immolait des moutons et des bœufs pour le salut des défunts, pourvu qu'on leur eût fait avaler des grains de sel bénit. Il s'était aussi glissé dans leurs cérémonies maints usages judaïques, comme de réputer impure la chair de certains animaux, de n'élever au sacerdoce que les enfants des prêtres, etc. (3).

Avec le cours des temps, ces opinions erronées et ces usages pervers subirent

(1) Conf. l'excellente dissertation de Windischmann dans la *Revue trim. de Tubing.*, 1835, p. 2.

(1) *Voy.* APHTHARTODOCÈTES.

(2) Clem. Galan., *Historia Armena ecclesiastica et politica*, Colon., 1686, p. 281.

(3) Galanus, *H. A.*, p. 264 sq., 274 sq., 344 sq.

sans doute de nouvelles modifications, firent place à d'autres erreurs, comme il arrive toujours aux hérésies, pour peu qu'elles durent, au schisme, pour peu qu'il se prolonge. Mais l'arbre mauvais ne pouvait produire que des fruits détestables, et la situation de l'Arménie ne fit qu'empirer (1).

Les Arméniens unis, c'est-à-dire rentrés en communion avec le centre catholique, laissèrent eux-mêmes se glisser dans la discipline et le culte plus d'une erreur dogmatique et disciplinaire. On comprend qu'il n'en pouvait être autrement quand on se rappelle que l'Église arménienne se forma et se développa sans être en rapport avec l'Église universelle, et qu'au lieu d'être à l'égard de Rome dans la dépendance qui constitue la vie organique de chaque Église, elle fut toujours dans une certaine subordination vis-à-vis de l'Église grecque.

Dès lors il en advint de la langue ecclésiastique chez les Arméniens comme chez les Grecs; ce ne fut ni la langue latine, ni même la langue grecque, ce fut la langue nationale, l'ancien arménien, qui devint la langue de l'Église; mais l'ancien arménien n'est pas plus intelligible pour le peuple que le latin pour l'Italien illettré. Les Arméniens ont donc leurs livres d'église-particuliers, leur missel propre, un rituel, un bréviaire spécial, tous rédigés dans cette ancienne langue arménienne, et les textes en diffèrent assez souvent d'une manière notable des livres de l'Église romaine.

La liturgie de la messe est assez semblable à celle de S. Basile et de S. Chrysostome, avec certains passages qui se rapprochent de la liturgie romaine (1). Le rituel est incomparablement plus riche que celui de Rome; il est conforme en général au rituel grec; la nouvelle et belle édition de Venise, par exemple, de 1840, a, sans être précisément en gros caractères, 726 pages in-8° d'impression; mais le bréviaire est beaucoup plus court que celui de Rome; il suit un autre plan, quoique les psaumes en fassent la partie principale, comme dans le romain. Toutefois ces changements portent plus sur la forme que sur le fond, où l'on peut facilement reconnaître, malgré la différence de l'expression, l'accord dans les choses essentielles.

Quant au gouvernement ecclésiastique, il y eut dès l'origine, c'est-à-dire dès le temps de Grégoire l'Illuminé, un patriarche, ordinairement nommé *Catholicos*, à la tête de l'Église arménienne; après lui venaient les évêques, auxquels étaient subordonnés les prêtres, et à ceux-ci les ministres de rang inférieur. Mais dans le cours des temps il se forma différents patriarcats, qui souvent se disputèrent la prééminence. Ce fut d'abord l'évêque arménien de Jérusalem qui en 1311 prit le titre de patriarche, et ses successeurs le conservèrent, en restant subordonnés à l'ancien *Catholicos* et à ses successeurs. En 1440, époque à laquelle ce premier patriarche, résidant à Sis en Cilicie, aux frontières de la petite Arménie, restait le plus souvent sans nouvelle des affaires ecclésiastiques de la grande Arménie, l'abbé d'Etschmiazin, couvent situé au pied de l'Ararat, près de l'Araxe, dans la grande Arménie, prit le titre et exerça les fonctions de patriarche de toute la contrée, et ses successeurs le conservèrent. Enfin, en 1461, un autre siége patriarcal fut érigé à Constantinople,

(1) Wigger, *Statistique ecclésiast.*, Hamb. et Gotha, 1842, I, 234, qui du reste expose très-superficiellement la situation et l'histoire de l'Église arménienne, et très-faussement dans ses points les plus importants.

(1) Conf. *Liturgie des Arméniens catholiques, etc.*, de F.-X. Steck, Tubingue, 1845.

qui resta subordonné à celui d'Etschmiazin jusqu'à ce que dans les derniers temps il sut également se rendre indépendant.

Le nombre des Arméniens unis, dans leur pays natal et dans d'autres contrées, comme en Russie et dans les provinces orientales de l'empire d'Autriche, est déjà grand et paraît s'augmenter de plus en plus par les louables efforts des Méchitaristes, et notamment des Lazaristes; mais il est impossible d'en fixer le chiffre exact. Ils ont un patriarche primat particulier à Constantinople.

Conf. pour le détail, outre les écrits des anciens historiens arméniens et quelques monographies modernes, l'*Histoire de l'Arménie*, par Tschamtschenanz, en trois forts volumes in-4°, contenant le texte et la traduction de nombreux passages des anciens historiens arméniens. Venise, 1784-86.

WELTE.

ARMÉNIENNE (VERSION) DE LA BIBLE. *Voy.* BIBLE (VERSION DE LA).

ARMINIENS. La doctrine de Calvin s'était répandue, avec ses strictes conséquences et son effrayante rigueur, surtout vers l'ouest, en France, en Hollande et en Écosse, et n'avait pas peu contribué à former le caractère sec et repoussant, l'indomptable opiniâtreté et la sombre cruauté que nous rencontrons dans l'histoire des sectaires de ces deux dernières contrées. Tel ils se représentaient leur Dieu, tels ils devenaient eux-mêmes. Mais comme la doctrine de la prédestination absolue avait été poussée à toute extrémité, et qu'il fallait bien que l'erreur cessât par ses excès, parce qu'il est à la longue insupportable à la nature humaine de se représenter un Dieu qui, sans motif, rejette éternellement les uns et sans plus de motif sauve arbitrairement les autres, il s'éleva dans le sein du calvinisme, en Hollande, sur la prédestination, différentes opinions par lesquelles on essaya de donner un sens admissible à ce dogme rigide et repoussant.

Calvin et Théodore de Bèze, son disciple, ne pouvaient prétendre à l'infaillibilité doctrinale, ne s'étant séparés de l'Église que parce qu'ils ne voulaient pas en reconnaître l'infaillible autorité et n'appuyant leur doctrine que sur leur autorité personnelle. C'était tout ce qu'il fallait pour que tôt ou tard on attaquât leur système; mais aussi l'attaque d'un des points fondamentaux de ce système devait provoquer une résistance d'autant plus vive et plus inflexible qu'il était évident que la moindre concession, la plus petite condescendance mettait en question l'existence du système entier. La prédestination absolue avait été combattue longtemps avant l'apparition d'Arminius (1); ce fut par lui et sous lui que la lutte s'engagea dans toute son ardeur. Professeur à Leyde depuis 1603, Arminius prétendait que cette doctrine, et tout ce qui en dépend, était en contradiction avec la justice, la sagesse et la bonté de Dieu; qu'on ne pouvait la concilier avec le ministère de la prédication, avec la réception des sacrements et les devoirs d'un Chrétien. De l'école la dispute passa dans la vie commune, et produisit une masse d'écrits d'une controverse haineuse, qu'on dissémina parmi toute la population du pays. Tout devint parti. Les prédicateurs se déclaraient la guerre dans la chaire, le peuple se disputait sur les places publiques; on discutait dans le sein des familles, au milieu des repas, dans les auberges; les mariniers faisaient de la controverse sur leurs bateaux, et partout retentissaient les termes de grâce, d'élection, de prédestination, tout comme au temps d'Arius chacun disputait sur la divinité du Christ. Les stricts Calvinistes, qu'on nommait aussi *Gomaristes*, du nom de

(1) *Voy.* ARMINIUS.

Gomar, le collègue et l'adversaire d'Arminius à Leyde, s'étaient eux-mêmes partagés en deux sectes, connues sous le nom de *supralapsaires* et d'*infralapsaires*. En vain, dans un synode tenu à Rotterdam en 1605, on ordonna aux Arminiens de s'en tenir aux écrits symboliques faisant autorité dans les Provinces-Unies. La mort même d'Arminius, survenue en 1609, n'affaiblit pas la controverse. Les Arminiens savaient qu'ils avaient de leur côté l'avocat général Barneveld, la plupart des magistrats et les personnes les plus influentes du pays ; ils présentèrent en 1610 aux états de Hollande un Mémoire dans lequel ils exposaient leur doctrine, sous le titre de *Remonstrantia*, d'où ils reçurent le nom de *remontrants*.

Les points principaux de leur doctrine étaient :

1° Dieu a de toute éternité résolu de sauver ceux qu'il a prévus devoir rester invariablement attachés à la foi de Jésus-Christ, et de damner ceux qu'il prévoyait devoir persévérer dans leur incrédulité.

2° Le Christ est mort pour tous les hommes, mais le bienfait de sa mort n'est le partage que de ceux qui croient en lui.

3° Aucun homme ne peut par lui-même ou par ses forces naturelles se donner cette foi ; les hommes, qui sont par leur nature corrompus et incapables de rien penser, de rien faire de bon, doivent être régénérés de Dieu par son Esprit-Saint.

4° La grâce de Dieu est par conséquent nécessaire à tous les hommes, et il faut qu'elle commence, continue et achève tout ce qui peut être nommé véritablement bien en eux. Par conséquent toutes les bonnes œuvres doivent être attribuées à Dieu et à sa grâce. Cependant cette grâce de Dieu ne contraint pas l'homme, et il peut, par sa mauvaise volonté, lui résister.

5° Quiconque est uni au Christ par la foi a la force suffisante pour surmonter les tentations du mal et les attraits du péché. Mais, ajoutèrent-ils plus tard, l'homme peut par son péché perdre de nouveau la grâce.

Les Gomaristes répondirent par un écrit dans lequel ils maintenaient les doctrines rigoureuses de Calvin, et qui leur fit donner le nom de *contreremontrants*.

On tint diverses conférences pour unir les partis, on compte parmi ces conférences les discussions publiques de la Haye en 1611 et de Delft en 1613. En 1614 les états généraux publièrent un édit qui défendait toute dispute ultérieure. Jusqu'alors les Arminiens avaient eu le dessus, grâce aux causes politiques que nous avons indiquées plus haut ; mais tout à coup le vent tourna contre eux et les mit dans une fâcheuse situation. Maurice, comte de Nassau, devenu prince d'Orange après la mort de son frère, Philippe-Guillaume, et qui jusqu'à ce moment était resté parfaitement indifférent aux discussions religieuses, dont les partis n'avaient pas plus de valeur les uns que les autres à ses yeux, embrassa alors d'une manière résolue, et par des motifs entièrement politiques, le parti des Gomaristes. Les états, nous l'avons dit, étaient du côté des Arminiens. Maurice sut ébranler leur autorité et affaiblir leur influence, en soulevant contre eux le peuple et l'armée. Rattaché au parti des Calvinistes rigoureux, pouvant compter sur l'assistance de Jacques Ier, le théologique roi d'Angleterre, et s'appuyant d'un autre côté sur une armée qui lui était aveuglément soumise, Maurice résolut de convoquer, à la demande des Gomaristes, un synode national, et de faire taire d'un coup tous les partis. Il commença par parcourir les villes, destitua les magistrats favorables aux Arminiens, poussa les états à faire arrêter et emprisonner Barne-

veld, ainsi que le célèbre Hugo Grotius. Puis il chercha par tous les moyens imaginables à faire du synode de Dordrecht un synode universel (1618). Il y vint des théologiens de Hollande, d'Angleterre, de Hesse, du Palatinat, de Brême et de Suisse. Les Arminiens y parurent aussi, avec leur chef Épiscopius ; mais, ne pouvant faire valoir leurs opinions, ils se retirèrent, protestant contre la validité des conclusions du synode, leurs accusateurs et leurs adversaires ne devant pas, disaient-ils, être leurs juges. On rejeta naturellement leur protestation comme contraire à ce qui s'était passé aux conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine, où les évêques qui s'étaient opposés aux erreurs d'Arius, de Macédonius, de Nestorius et d'Eutychès furent néanmoins les juges de ces hérétiques : décision juste sans doute, mais par laquelle ce synode condamnait lui-même son opposition aux décrets du concile de Trente. Le synode ajoutait que, étant convaincu de sa puissance en vertu de la parole de Dieu même, et voulant suivre l'exemple des synodes légitimes anciens et modernes, il déclarait que ceux qui s'étaient mis en avant comme chefs de partis dans l'Église et docteurs de l'erreur avaient corrompu la religion, avaient rompu l'unité chrétienne et étaient devenus des sujets de scandale. C'est pourquoi le synode les déclarait incapables de toute fonction spirituelle, de toute dignité académique, et les révoquait de leurs charges. Maurice réalisa ces résolutions sans miséricorde ; les Arminiens furent destitués, beaucoup d'entre eux bannis, d'autres emprisonnés. Olden-Barneveld fut mis à mort comme coupable de haute trahison; ni son héroïque patriotisme, ni ses inappréciables services, ni son grand âge, ni l'intervention de la cour de France ne purent le sauver de la rage des Orangistes. Hugo Grotius ne dut son salut qu'à l'heureuse adresse de sa femme, qui le délivra de prison en l'enfermant dans une caisse de livres. Ceux qui essayaient de revenir de leur propre chef de l'exil étaient menacés d'emprisonnement perpétuel. On abandonna au pillage des soldats les biens de tous ceux qui étaient soupçonnés d'avoir pris part aux assemblées religieuses secrètes du parti proscrit. Cette persécution et les divisions intestines des Gomaristes, qui, par la pente fatale de leurs opinions, devaient de plus en plus incliner au socinianisme, brisèrent la force du parti triomphant. Maurice mourut en 1625, et son frère Frédéric-Henri, qui lui succéda, professa des opinions plus modérées. Il rappela les bannis, qui avaient fondé des communautés en diverses villes, par exemple à Rotterdam et à Amsterdam. Ils avaient aussi érigé dans cette dernière ville un gymnase qui devint célèbre, et dont les maîtres, à partir de Simon Épiscopius, eurent toujours une grande réputation de savoir. Aujourd'hui la secte est réduite à quelques milliers d'individus, qui n'ont plus guère que le nom d'Arminiens ; car, dans le fait, le protestantisme hollandais a aussi peu échappé à l'action délétère du rationalisme que celui de tous les autres pays.

GAMS.

ARMINIUS (JACQUES), qui donna le nom d'Arminiens à un parti de Calvinistes hollandais, naquit en 1560 au sud de la Hollande, étudia à Utrecht, Marbourg et Leyde, et termina son éducation sous Théodore de Bèze, à Genève. Il fit des cours publics à Bâle. En 1588 il devint prédicateur à Amsterdam, et bientôt après il engagea une polémique religieuse qui remplit et troubla toute sa vie. Depuis longtemps l'abrupte doctrine de Calvin sur la prédestination et la damnation absolue était une pierre d'achoppement pour beaucoup de Calvinistes. Ils commencèrent par la combattre en secret, ils finirent par l'attaquer publiquement. Arminius, ayant été chargé de

défendre la doctrine calviniste sur ce point, se déclara contre elle. L'affaire excita une grande sensation. Toutefois l'influence d'amis puissants le fit nommer professeur à Leyde en 1603. Il dut d'abord, en présence de son adversaire Gomar, proclamer son adhésion à toute la doctrine de Calvin; il le fit, à ce qu'il paraît, d'une manière équivoque, car bientôt après il se prononça ouvertement contre la prédestination absolue. Il excita par là un mouvement général, et tout le pays se partagea en deux partis hostiles, qui se combattirent de la manière la plus vive. Arminius lui-même fut protégé contre ses ennemis par les hommes les plus considérables du pays; mais il était déjà mort (1609) lorsque éclata la persécution sanglante qui renversa complétement son parti. Ses ouvrages traitent presque tous de la prédestination. Voy. l'article précédent.

GAMS.

ARN (ARNO), premier archevêque de Salzbourg. Arno, ou plutôt, comme il se nommait lui-même, Arn, Saxon ou Bavarois de naissance, n'était pas, ainsi que Pertz l'a prétendu (1), un frère du célèbre Alcuin. Il fut élevé et instruit dans l'Église de Freisingen, y fut ordonné diacre en 765 et prêtre en 776. Il paraît déjà fréquemment comme diacre à la suite de Tassilon, et son nom se trouve au bas de plus de vingt-cinq documents de l'Église de Freisingen; on le lit également au bas de l'acte de fondation du célèbre couvent de Kremsmünster parmi les témoins.

En 778-79 Arn se retira dans le couvent néerlandais d'Elnon, dont il fut élu abbé en 782. Ce fut cette année-là qu'il entra en rapport intime avec Alcuin, qui s'était fixé dans les environs du couvent d'Elnon. En 785 Arn revint en Bavière; le duc Tassilon l'avait nommé évêque de Salzbourg. Comme il possédait toute la confiance du duc, il fut envoyé en 787, avec Hunrich, abbé de Mondsée, à Rome vers le Pape Adrien, afin d'obtenir, par l'intervention du Saint-Siége, la paix entre Charlemagne et le duc. Un an après, la dynastie agilulfienne tomba, et Charlemagne prit à Ratisbonne possession de la Bavière désormais province franke. Cet événement important fut l'occasion du *Congestum* ou *Indiculus*, qu'Arn acheva en 788 (non en 798), à l'aide de son diacre Bénédict. Cet *Indiculus* renferme les plus exactes recherches sur les acquisitions de biens fonds faites par l'Église de Salzbourg depuis le temps de sa fondation, par S. Rupert, jusqu'en 788. Important comme un des plus anciens documents ecclésiastiques qui existent, cet ouvrage a de plus une très-haute valeur pour l'histoire de Bavière, tant de l'époque d'Arn que des époques antérieures; car ce n'est pas seulement une topographie remarquable des contrées de la Bavière depuis le pied septentrional de la Tauernkette et de la basse Traun jusqu'au Danube et au Lech; c'est l'histoire de la dynastie régnante, de sa succession, de ses droits et de ses relations extérieures, celle des populations de la Bavière, de leur origine et de leurs parties constitutives. On y voit, par exemple, qu'à Salzbourg et au sud-est de la Bavière il y avait encore à cette époque beaucoup de familles romaines, parmi lesquelles des princes, des nobles, des gens libres; on y apprend combien, dès le septième et le huitième siècle, la Bavière était cultivée et exactement cadastrée; combien la condition des serfs et des vassaux y était autrement douce qu'on ne semble pouvoir l'induire des *LL. Bajuariorum;* combien, outre les ducs, une foule de Bavarois de tous les états faisaient de riches donations à l'Église de Salzbourg. Mais rien ne donne une idée de la multitude et de la richesse de ces

(1) *Voy. Opera Alcuini, edita a Frobenio*, t. I, p. XV. et Hansiz, *Germ. sacra*, t. II, p. 102.

dons, et du grand nombre des églises et des oratoires érigés dans le diocèse de Salzbourg jusqu'en 788, autant que l'énumération que fait l'*Indiculus* de plus de soixante églises dotées par la seule famille des Barschalken et par leurs vassaux, autorisés par leurs seigneurs, dans les contrées de Salzbourg, Chiem, Isen et du Thälergau.

Outre l'*Indiculus* on attribue encore à Arn un autre ouvrage intitulé : *Notitiæ breves*. Il est vraisemblable que cet ouvrage fut rédigé du vivant d'Arn et sous ses yeux, ou tout au moins peu après sa mort ; car ce n'est à proprement dire que l'*Indiculus* agrandi, plus détaillé, plus clair et plus correct ; il est par conséquent aussi important que l'*Indiculus* lui-même.

Mais ce n'est pas seulement par son *Indiculus* qu'Arn a rendu de grands services à l'histoire. Il obtint, en 791, de Charlemagne, auprès duquel il jouissait d'une haute considération, un document confirmant toutes les donations faites au couvent de Salzbourg, qui, durant son épiscopat, s'étaient encore notablement augmentées. A partir de S. Rupert jusqu'en 987 les évêques de Salzbourg furent en même temps les abbés du couvent de Saint-Pierre, fondé à Salzbourg. Arn, aidé par les conseils d'Alcuin, avec qui il était en correspondance, fit prendre, en qualité d'abbé de Saint-Pierre, à son couvent et à l'école qui y était adjointe, un nouvel essor au point de vue de la discipline et du savoir. On voit aussi Arn paraître, dès 791, comme *missus dominicus* en Bavière, suivre Charlemagne dans son expédition contre les Huns, accompagner enfin, en 796, le fils de Charlemagne, Pepin, dans son expédition contre le même peuple. Arn profita de sa position pour être utile partout où il pénétra, et notamment en basse Pannonie. Après sa victoire sur les Huns Pepin avait confié ces païens à la paternelle sollicitude d'Arn, qui devint ainsi le chef spirituel de toutes les populations hunnoises et slaves s'étendant du Plattensée, au delà de la Raab, jusqu'à l'embouchure de la Draw dans le Danube. Arn continua également avec ardeur l'œuvre commencée par son prédécesseur Virgile, c'est-à-dire la conversion des Carinthiens et des Slaves, leurs voisins. Après tous ces travaux, Arn fit, en 797, un voyage à Rome, où il s'arrêta assez longtemps, et reçut, en 798, du Pape Léon III, à la demande de Charlemagne et des évêques de Bavière, la dignité archiépiscopale et le pallium. C'est ainsi que les évêques de Salzbourg devinrent archevêques de Bavière, ce qui, dans le neuvième et le dixième siècle, souleva souvent des discussions entre les évêques de Passau et les archevêques de Salzbourg, au sujet de leurs prétentions sur la Pannonie et au titre d'archevêque de Lorch (Passau). Arn fit usage de sa nouvelle autorité, en 799, en tenant le concile de Reisbach (1). Il accompagna, durant l'automne de la même année, jusqu'à Rome, le Pape Léon III, qui avait cherché un refuge contre ses ennemis auprès de Charlemagne, à Paderborn. Arn, avant son départ, avait annoncé l'Évangile aux Slaves de la Pannonie, bâti des églises, ordonné des prêtres, et consacré, avec le consentement de Charlemagne, le prêtre Théodéric évêque des Carinthiens et des Bas-Pannoniens, en les plaçant sous la dépendance de l'Église de Salzbourg. Enfin, à son retour de Rome, il eut avec Alcuin une entrevue longtemps désirée, visita le couvent d'Elnon et y transféra les reliques de S. Amand, dont il déposa quelques parties insignes, en même temps qu'il en inaugura le culte, à Salzbourg ; il revint encore une fois, durant l'automne de l'année 800, avec Charlemagne, à Rome, où il assista le Pape Léon III aux conférences synodales qui s'y tinrent, et

(1) *Voy.* Pertz, *Monum.*, t. III, p. 77 sq.

au couronnement de l'empereur. Ce ne fut pas son dernier voyage à Rome, car il y retourna en 803, pour l'affaire des chorévêques. Pendant le séjour que fit Charlemagne en Bavière, du mois de septembre au mois de novembre 803, Arn présida le second synode de Reisbach, qui, entre autres, conformément à la réponse du Pape, abolit l'usage des chorévêques et les mit au rang des simples prêtres. Charlemagne, à son départ, visita Salzbourg, et y confirma pour toujours l'acte de Pepin, de 796, qui avait placé une partie de la basse Pannonie sous la juridiction spirituelle de l'Église de Salzbourg. Malgré cela, en 804-805, l'évêque de Passau, Urolf, exerça les fonctions épiscopales dans la partie de la Pannonie qui appartenait à Salzbourg, en y prêchant, en y ordonnant des prêtres, et en élevant des prétentions au titre d'archevêque de Lorch, ce qui obligea Arn à le déposer et à le remplacer comme évêque de Passau par Hatton. Ceci arriva vers 805, au retour d'Arn, qui avait accompagné jusqu'à Ravenne le Pape Léon, venu pour la seconde fois, en 804, auprès de Charlemagne, et retournant à Rome par la Bavière. L'année d'après, Arn présida, en qualité de *missus* impérial, la diète d'Œtting, où se trouvaient les grands de Bavière, les seigneurs et les prélats (1), et en 807 il présida de nouveau à Salzbourg un synode des évêques et des abbés de Bavière, dans lequel, entre autres dispositions, on décréta le partage de la dîme en quatre parts, la première pour l'évêque, la seconde pour le clergé, la troisième pour la fabrique des églises et la quatrième pour les pauvres. Enfin, pour la dernière fois, la même année, Arn parut en qualité de *missus dominicus* dans le couvent de Garsch, près de l'Inn ; il avait rendu la justice, dans la même qualité, avec d'autres *missi* impériaux, en 802 à Ratisbonne et Freisingen, en 804 à Aibling et Tegernsée, en 807 à Föring. Dans l'intervalle, après la mort de l'excellent patriarche d'Aquilée, Paulin († 802), avec lequel Arn avait été en correspondance amicale et en commerce littéraire, des discussions s'étaient élevées entre l'archevêque de Salzbourg et le nouveau patriarche d'Aquilée, Ursus, qui prétendait que depuis longtemps la Carinthie était dans le ressort de son diocèse. Charlemagne trancha la discussion en juin 810, à la diète d'Aix-la-Chapelle, dans ce sens qu'à l'avenir la Draw serait la limite des deux diocèses, le nord de la Carinthie restant dévolu à Salzbourg, le sud à Aquilée. Cette décision fut confirmée, à la demande d'Arn, par Louis le Débonnaire, en 820.

En 811 Charlemagne fit son testament et disposa de ses biens personnels, en présence des évêques, des abbés et des comtes, parmi lesquels se trouvait Arn, dont le diocèse fut mentionné dans ce testament. Arn paraît encore une fois dans l'histoire, avant la mort de Charlemagne, comme l'un des présidents du concile de Mayence, tenu en 813 (1).

A dater de ce moment jusqu'au jour de sa mort, le 24 janvier 821, Arn semble ne s'être plus occupé que des affaires particulières de son diocèse ; il n'assista pas même au concile d'Aix-la-Chapelle de 816, d'où Louis le Débonnaire lui envoya la règle des chanoines qu'il y avait décrétée. La dernière mention d'Arn qu'on trouve dans l'histoire est celle du refus qu'il fit de reconnaître l'évêque de Passau, Réginar, parce que celui-ci prétendait aussi s'attribuer le titre d'archevêque de Lorch.

Arn joignait à une grande activité pastorale un zèle sincère pour la science, comme le prouvent les lettres qu'Alcuin lui écrivit et sa correspondance avec les hommes érudits de son siècle, tels

(1) Buchner, *Hist. de Bavière*, t. II, p. 25.

(1) Hardouin, t. IV, p. 1008.

que Paulin d'Aquilée, Engilram et d'autres.

Hansiz, *Germ. sacra*, t. II, au mot *Arno;* Kleimayrn, *Détails sur Juvavia* et son *Codex diplom.;* Kopitar, *Glagolita Clozianus*, LXXII, etc.; Klein, *Histoire du Christianisme en Autriche et en Styrie*, Vienne, 1840, t. I; Buchner et Rudhart, *Histoire de Bavière;* Koch-Sternfeld, *Dissert. sur les documents laissés par Arn*, dans le 5e vol. des *Diss. hist. de l'Acad. des Sciences de Bavière*, 1832.

SCHRÖDL.

ARNAUD (DE BRESCIA), étant professeur (lecteur) dans cette ville, entendit parler de la science d'Abélard et se rendit en France pour suivre ses leçons. Enthousiasmé de la hardiesse de son enseignement, Arnaud chercha à l'appliquer à l'Église, dont il se prétendit appelé à être le réformateur. Dans ce but il embrassa un genre de vie sévère et se fit moine. Il lui semblait, dans ses rêves d'affranchissement et de réforme apostolique, que la puissance des Papes ne pouvait se concilier avec la liberté qu'il voulait rendre à Rome et à l'Église, en la ramenant à la simplicité des premiers âges. L'époque où il vivait (le douzième siècle) était favorable à ses projets d'innovation. Une partie du clergé était dégénérée et réclamait en effet une véritable réforme. Arnaud commença par semer la discorde entre le clergé et les laïcs de Brescia; l'évêque de cette ville s'en plaignit au Pape Innocent II dans un concile à Rome (1139), qui condamna Arnaud au silence. Arnaud s'enfuit auprès d'Abélard, et se fit ainsi connaître à S. Bernard. Ce saint docteur pénétra le personnage, dont il comparait la parole à du miel, la doctrine à du poison, et sa personne ellemême à une colombe, vue de face, à un scorpion, vue par derrière. Arnaud excommunié s'enfuit à Zurich, où il resta cinq années, attendant un moment favorable à ses plans démagogiques. En 1144 ce moment lui parut arrivé; il se rendit à Rome, dont le peuple s'était soulevé contre le Pape Lucius II. Arnaud enflamma le peuple par ses discours incendiaires. Le Pape ayant été tué d'un coup de pierre à l'attaque du Capitole, et son successeur, Eugène, s'étant enfui de Rome, Arnaud, chef du peuple, voulant rétablir l'antique république romaine, commença par déchaîner le peuple contre les cardinaux, qui furent maltraités, blessés, chassés par une multitude aveuglée. Arnaud resta maître de Rome pendant dix ans, mais son règne ne fut qu'une longue sédition. Enfin, à l'avénement d'Adrien IV, la démocratie triomphante se perdit par ses excès mêmes. Un cardinal tué dans les rues décida le Pape à jeter l'interdit sur Rome, frappée pour la première fois d'un châtiment de ce genre. Le peuple et le sénat, las d'une situation inconnue jusqu'alors (tout culte avait été suspendu depuis Noël jusqu'à Pâques), promirent de chasser Arnaud si l'interdit était levé. Arnaud se réfugia dans le château-fort d'un noble de Campanie. Sur ces entrefaites, Frédéric Barberousse, s'étant mis en route pour être couronné à Rome, enleva, en passant, le protecteur d'Arnaud, qui, pour se racheter, livra le moine hérétique et séditieux. Arnaud, remis entre les mains du préfet de Rome, fut condamné et pendu (en 1155); son cadavre fut brûlé et ses cendres jetées dans la mer.

HAAS.

ARNAULD. *Voyez* JANSÉNISTES.

ARND (Jean), un des théologiens mystiques les plus distingués parmi les protestants. Né en 1555 à Ballenstädt, dans la principauté d'Anhalt, fils d'un prédicateur, il se voua de bonne heure, et avec un vif sentiment de piété, à l'étude de la théologie, devint en 1583 diacre dans sa ville natale, l'année suivante pasteur à Badeborn, y souffrit, comme dans d'autres positions qu'il occupa,



maintes persécutions, et mourut superintendant général de Brunswick à Celle, le 11 mai 1621. Contrairement à l'orthodoxie littérale des Luthériens et à la polémique de l'époque, Arnd, sans renoncer à la croyance de son Église, insista sur l'importance de la vie pratique, sur la nécessité de prouver la foi par l'amour, de faire pénitence, de mortifier le vieil homme; il étudia surtout les livres des anciens mystiques catholiques, S. Bernard, Tauler, Thomas à Kempis, etc., et devint par conséquent suspect aux zélateurs luthériens, aux faux scolastiques, et fut notamment accusé d'être un hérétique et un visionnaire par Luc Osiander, de Tubingue. D'autres théologiens considérés parmi les Luthériens prirent vigoureusement la défense du pieux pasteur, surtout J. Gerhard, Valentin Andreæ, Hunnius, Quenstädt. Ses quatre livres *Du vrai Christianisme*, ainsi que son livre de prières intitulé : *Petit Jardin du Paradis* (*Paradiesgärtlein*), ont eu d'innombrables éditions, ont été traduits en bohême, en suédois, danois, hongrois, hollandais, anglais, français et latin, et sont devenus la lecture favorite des protestants piétistes du monde entier. On a même fait des éditions catholiques des quatre livres *Du vrai Christianisme*. Les sermons imprimés d'Arnd ont un peu moins de réputation. La direction indiquée par Arnd fut suivie plus strictement encore par Spéner, fondateur de la secte des piétistes, et Arnd a toujours eu d'éloquents défenseurs parmi ces derniers, par exemple, Jean-Albert Bengel, qui vit dans Arnd l'ange dont parle l'Apocalypse de S. Jean au ch. 14, v. 6.

Cf. la biographie « du bienheureux Jean Arnd, » *Vie des Croyants* (supplément au vol. III de l'*Histoire impartiale de l'Église et des hérésies*, de God. Arnold, édit. de Schaffhouse, p. 569), et dissertation de Pahl sur *Arnd et son esprit religieux*, dans les *Memorabilia* de Tzschirner, III, p. 1 sq.

ARNOBE était, à la fin du troisième siècle, sous Dioclétien, un célèbre professeur d'éloquence à Sicca, ville de l'Afrique proconsulaire, où il était né. L'antique éloquence, fille de la liberté et d'un patriotisme fortifié par la victoire et les progrès de la civilisation, avait, sous le despotisme des empereurs, perdu son aliment et sa vie, et n'était plus qu'un art corrompu, un vain étalage de mots, un puéril exercice de style. Mais, depuis que le Christianisme, en dépit des persécutions, du glaive et des bûchers, s'était répandu dans le monde romain et menaçait avec le culte des idoles l'empire lui-même, fondé sur ce culte et condamné à tomber avec lui; depuis surtout que le néo-platonisme avait essayé de se faire le centre de tous les intérêts spirituels hostiles à l'Évangile, de rétablir les études classiques, d'assurer la liberté de la pensée et de la conscience, de prouver que le culte païen était conforme à la raison, et d'arracher, en s'unissant intimement à la politique impériale, l'empire des esprits au Christianisme presque partout victorieux; depuis ce moment une nouvelle carrière s'était ouverte à l'éloquence, et les rhéteurs trouvaient une riche matière à exploiter dans la polémique religieuse, assurés qu'ils étaient d'avance des suffrages des lettrés, tous ennemis « de la foi barbare des Chrétiens. » Arnobe était à cette époque, comme tout vrai rhéteur du siècle, un ardent adversaire du Christianisme. Toutefois sa science, son esprit et son éloquence ne parvenaient point à justifier à ses propres yeux le paganisme en deux points importants, savoir : la profonde ignorance où il laissait ses adeptes par rapport à un Dieu personnel, et l'immense et universelle immoralité qui était née du culte des dieux, et qu'entretenaient, dans ses plus odieux excès, les jeux publics.

le théâtre et toutes les institutions païennes. Les hommes doués du sens de la vérité et de quelque pénétration reconnaissaient clairement cette situation déplorable, et, malgré les apparences d'une défense vive et énergique, malgré les subsides qui coulaient en abondance du trésor public, beaucoup d'entre eux ne pouvaient se défendre de la conviction qu'ils combattaient pour une cause perdue. Cette conviction, fortifiée par un rêve qui l'impressionna vivement, détermina Arnobe à embrasser le Christianisme. Personne ne crut à la conversion d'un rhéteur dont les opinions antichrétiennes étaient généralement connues, mais moins que personne l'évêque de Sicca, qu'Arnobe priait de le recevoir dans la communion de l'Église. Arnobe, pour prouver la sincérité de sa foi, écrivit, à la demande de l'évêque, son ouvrage apologétique : *Libri VII Disputationum adversus Gentes.* « O aveuglement! dit-il (1); naguère j'adorais les idoles, chaudes encore du feu de la forge où elles étaient nées; j'invoquais les dieux préparés sous l'enclume et le marteau; lorsque je rencontrais une pierre polie et frottée d'huile, je me prosternais devant elle en lui adressant ma prière, comme si une vertu vivante l'avait animée; j'implorais la pierre insensible, et j'outrageais les êtres que je tenais pour dieux, en les croyant de la pierre, du bois ou des os, ou en m'imaginant qu'ils s'identifiaient à cette grossière matière. Aujourd'hui qu'un grand maître m'a mené dans la voie de la vérité, je sais ce que j'abandonne. »

L'ouvrage d'Arnobe ne peut guère avoir été composé avant 303, puisque, au liv. IV, c. 36, il reproche aux païens de brûler les livres des Chrétiens, de ruiner leurs églises, etc., ce qui n'eut lieu pour la première fois que dans la persécution ordonnée en 303 [illegible] clétien. On peut mettre la [illegible] d'Arnobe en 304. On ne connaît [illegible] d'autres détails sur sa vie.

Arnobe, dans son Apologie, se place tout à fait au point de vue théiste des apologistes antérieurs, en s'appuyant, pour rejeter le culte des dieux multiples, sur la doctrine raisonnable d'un Dieu unique et personnel, révélé par son Fils Jésus-Christ, qui a prouvé sa divinité par ses miracles. Cette pensée n'est pas développée philosophiquement; elle l'est plutôt par l'exposition de la mythologie et de la littérature des Romains et des Grecs, par la description peu ménagée de tout ce que le culte païen a de sombre et d'immoral, dans le style et suivant la large manière de l'éloquence africaine. Les mythes sur l'origine, le nombre, la forme, les passions, les crimes des dieux, les fêtes consacrées à ces dieux, les statues et les sacrifices par lesquels on prétend les honorer, sont choses incompréhensibles aux Chrétiens. La fin du Ve livre est remarquable. Arnobe est le premier qui, dans ce passage, prouve, d'une manière encore incomplète, il est vrai, que les efforts tentés par le néo-platonisme du troisième siècle, pour idéaliser l'ancien culte païen par des explications allégoriques, sont contraires à l'histoire, irréalisables, impossibles dans la vie pratique, et c'est la thèse à laquelle, à partir de ce moment, les principaux apologistes consacrèrent leur attention. Le point de vue général où se place Arnobe, sans entrer dans l'exposition d'aucun des dogmes essentiels du Christianisme, même les opinions antichrétiennes qu'il émet sur l'âme non créée de Dieu, non immortelle par sa nature, sur le péché naissant de la faiblesse de la nature humaine, tout cela s'explique par la hâte avec laquelle Arnobe avait été obligé de rédiger son Apologie, avant d'avoir eu le temps d'étudier sérieu-

(1) I, c. 39.

l'erreur et dogmes chrétiens et d'ap- divisaur les questions qu'il soulève; ce qui n'empêche pas de le compter parmi les plus intéressants apologistes du Christianisme. SCHARPFF.

ARNOBE (LE JEUNE), qu'il ne faut pas confondre avec le précédent, fut un auteur ecclésiastique, évêque ou prêtre gaulois, du milieu du cinquième siècle. On ne connaît pas son histoire. Il est parvenu jusqu'à nous un commentaire latin des Psaumes qui prouve qu'Arnobe appartenait au parti des semi-pélagiens. Ce commentaire, plein d'explications mystiques et allégoriques, se trouve dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, Lugd., t. VIII, et dans l'édition de la Barre, Paris, 1639. Le livre *Altercatio cum Serapione Ægyptio*, qu'on attribue à Arnobe le Jeune, et qui est également imprimé dans la *Bibliotheca maxima*, ne peut pas venir de lui, vu son contenu rigoureusement augustinien. Cf. Bähr, *la Théologie chrétienne rom.*, Carlsruhe, 1837, p. 378; Du Pin, *Nouvelle biblioth.*, t. III, part. II, p. 219.

ARNOLD (GODEFROI), ecclésiastique luthérien, né le 5 septembre 1666 à Annaberg, en Saxe, s'est fait un nom comme historien de l'Église. Il était naturellement enclin au mysticisme; ses dispositions furent cultivées par le piétiste Spéner, à Dresde. Arnold, mécontent, comme Spéner, de l'état de l'Église protestante, s'éloignant de ses opinions dogmatiques en plusieurs points importants, blâmait surtout l'amour des disputes, la présomption et la suffisance des théologiens, la décadence de la vie chrétienne parmi eux, leur direction exclusivement rationaliste, le défaut de sens profond et religieux, le manque d'institutions capables de faire naître et d'entretenir la piété, et il cherchait a opérer, sous tous les rapports, une réforme dans la réforme luthérienne. Cette tendance, l'exagération de ses opinions et son fanatisme lui attirèrent beaucoup de contradicteurs du côté des ecclésiastiques luthériens, qui l'attaquèrent avec d'autant plus d'avantage que sa vie pratique était loin d'être d'accord avec ses théories. Il fut persécuté par les siens, et, si on ne commit pas d'injustice à son égard, toujours est-il qu'il se sentit outragé, que peu à peu il conçut une haine mortelle contre les ecclésiastiques et les autorités supérieures de sa confession. Il finit par concevoir l'idée fixe que les ecclésiastiques, depuis le commencement de l'ère chrétienne jusqu'à son temps, étaient la cause de tous les malheurs de l'Église, et que, s'ils n'avaient pas existé, tout se serait admirablement passé. C'est dans cet esprit qu'il écrivit son *Histoire impartiale de l'Église et des hérésies, depuis le commencement du Nouveau Testament jusqu'en l'an* 1680 *de Jésus-Christ*. (Francfort-sur-le-Mein, 1699, 2 v. in-f°, avec un supplément, Francfort, 1703-4. La troisième édition, Francfort et Leipzig, 1779, 4 v. in-4°, avec ses suppléments, est la plu complète. Celle de Schaffhouse, 1740-1742, renferme beaucoup d'additions de J.-Fr. Cotta, et les écrits polémiques suscités par l'ouvrage.)

Arnold, partant de l'opinion que toutes les histoires ecclésiastiques sont partiales et le sont devenues surtout par les théologiens de l'Église dominante à chaque époque, prétendait écrire la première histoire impartiale et vraie de l'Église qui eût jamais paru. Il dépeignait les plus anciens historiens comme des hommes imbus de préjugés, qui par là même avaient souvent et avec intention défiguré et falsifié l'histoire. Il leur faisait surtout le reproche de mal représenter les doctrines et les mœurs des hérétiques, et d'avoir souvent déclaré hérétiques précisément les véritables et pieux Chrétiens, reproche qu'il adressait bien plus

encore aux historiens des siècles postérieurs. C'est pourquoi son livre exposait en détail et avec une prédilection marquée ce qui concernait les sectes hérétiques, s'efforçait de mettre leurs doctrines dans leur vrai jour, et de les justifier dans leurs systèmes et leurs mœurs. Son ouvrage est une véritable apologie de presque toutes les hérésies et de toutes les minorités. Les théologiens orthodoxes, les pasteurs légitimes de l'Église sont accusés par lui d'avoir persécuté et opprimé les Chrétiens les plus vertueux pour satisfaire leur ambition et leur avarice, et d'avoir fait du Christianisme, qui est une chose de cœur et de sentiment, une aride science d'école, un sujet de spéculation et de disputes, de formules inutiles et de pratiques superficielles. Le clergé est, dans son livre, la persomnification du mauvais principe, et tous ceux qui l'attaquent sont sûrs de sa faveur. Tout cela ne lui eût pas été trop reproché par ses coreligionnaires s'il avait voulu se contenter de pousser son histoire jusqu'à la réforme; mais il la poursuivit jusqu'en 1680, de manière à y comprendre une partie notable de l'histoire de l'Église protestante, et ses jugements sur les hommes de sa confession furent bien plus sévères encore que ceux qu'il avait portés sur les catholiques eux-mêmes. Il attaqua surtout vivement les théologiens luthériens orthodoxes, et fit une effroyable peinture de tous les malheurs dont ils avaient été les auteurs. On comprend qu'une œuvre pareille, d'ailleurs singulièrement défectueuse, dont le style et l'exposition sont sans goût et souvent sans ordre, excita une grande réaction. Toutefois elle eut le mérite de donner une nouvelle impulsion aux études historiques, qui devinrent plus exactes et plus consciencieuses. Le premier il fut sincèrement impartial parmi les théologiens luthériens, auxquels il apprit à croire qu'il pouvait y avoir quelque chose de bon même chez ceux qui n'étaient pas de leur confession, et dès lors la polémique protestante prit une forme plus adoucie.

En 1697 Arnold avait été nommé professeur d'histoire à Giessen; mais il conçut un tel dégoût de tout ce qui l'entourait qu'il donna sa démission dès 1698. Plus tard il devint historiographe prussien. Il mourut prédicateur à Perleberg, dans la Marche-Antérieure (Priegnitz), le 30 mai 1714. Ses autres ouvrages, qui portent tous des traces de son penchant au mysticisme, ne méritent pas de mention spéciale ici. Personnellement c'était un homme de bonne volonté, une âme pieuse, un esprit exclusif, exagéré, plein de passions.

ARNOLD (DE LUBECK), élevé dans l'école de Hildesheim ou de Brunswick, custode de la cathédrale de Lubeck en 1170, et en 1177 abbé du nouveau couvent de Sainte-Marie, de Saint-Jean et de Saint-Égide de cette ville, mort en 1212, composa une chronique de son temps. Elle est pleine de mérite et de savoir, d'une rare impartialité, s'étend longuement sur les faits et gestes du duc Henri le Lion et des archevêques de Brême, et demeure une des sources les plus importantes de l'histoire des empereurs Henri VI, Philippe et Othon IV, des croisades de son temps, du Danemark, et de l'introduction du Christianisme en Livonie.

Voy. l'Avant-propos de Lappenberg à la Chronique d'Arnold de Lubeck, traduite du latin en allemand, à la suite de la publication des *Monumenta Germaniæ*, de Laurent, Berlin, 1853.

ARNOLDI (BARTHELÉMY), connu dans l'histoire de la réforme sous le surnom d'Usingen, lieu de sa naissance, était Augustin et professeur de philosophie et de théologie renommé à l'Université d'Erfurt, où il fut le maître et l'ami de Luther. Lorsque celui-ci se mit à prêcher

l'erreur et que l'Université d'Erfurt se divisa à ce sujet en deux partis, Arnoldi resta fidèle au parti de l'Église, à la tête duquel se trouvait un autre maître de Luther, le vieux et vénérable Jodocus Trutvetter, un des théologiens les plus considérés de l'Allemagne. En vain Luther, revenant, en mai 1518, de la réunion générale des Augustins, de Heidelberg à Erfurt, essaya d'attirer Arnoldi à son parti (1); Arnoldi résista et se montra bientôt un des adversaires les plus ardents des doctrines nouvelles. Son attachement à l'Église l'obligea de quitter Erfurt en 1526. Nous le rencontrons en 1530 à la diète d'Augsbourg. Bientôt après il retourna à Erfurt, où il mourut en 1532. Les nombreux écrits qu'il publia sont devenus rares. Cf. sa *Biographie* dans Moschmann, *les Savants d'Erfurt,* cinquième suite, p. 597, et Döllinger, *la Réforme,* t. I, p. 558.

ARNON (אַרְנוֹן). Ce fleuve formait avant Moïse la limite du territoire des Moabites et des Amorrhéens (2); plus tard il sépara les Moabites de la tribu de Ruben, et délimita par conséquent la contrée orientale du Jourdain des deux demi-tribus (3). L'Arnon naît près de Catrane et coule au nord de Rabbath-Moab, à travers une vallée profonde et escarpée, large de quarante coudées à peu près, dans la mer Morte. Son nom actuel est Mudscheb, dont se sert déjà Abu-Saïd dans la traduction arabe du Pentateuque samaritain. Aujourd'hui il est la limite entre les territoires de Belka et de Kérek (4). Il faut vraisemblablement entendre par Bamoth-Arnon (les hauts lieux d'Arnon) (5), non les bords escarpés du fleuve en général, mais l'endroit spécialement nommé Bamoth dans les Nombres, XXI, 19, situé aux bords de l'Arnon, ainsi que l'assure Eusèbe (1) et que le demande le parallélisme du verset 28, au chap. XXI des Nombres.

ARNOUL, ou **ARNULF**, ou **ARNOULPHE** (S.), évêque de Metz, est aussi célèbre par ses vertus que par sa qualité de père de la race des Carlovingiens. Arnoul avait été dès sa jeunesse maire du palais, *major domus*, à la cour franke, et s'y était distingué à la fois par son habileté et par sa piété. En 614 le clergé et le peuple de Metz l'élurent évêque de cette ville, et il ne put résister aux instances dont il fut l'objet. Pour qu'il pût entrer dans les Ordres sa femme Doda se retira dans un couvent; son fils Ansegis se maria avec Begga, fille de Pepin de Landen, et de ce mariage naquit Pepin d'Héristal, bisaïeul de Charlemagne. Arnoul, quoique évêque, resta membre du conseil royal sous Clotaire II et Dagobert le Grand, qu'il avait élevé, à côté de Pepin de Landen et de S. Cunibert de Cologne, jusqu'à ce qu'il obtint enfin du roi Dagobert la liberté de passer ses dernières années dans la retraite. Il se retira au couvent de Remiremont, dans les Vosges, où il mourut le 16 août 641. On trouve d'anciennes biographies de ce saint imprimées dans les Bollandistes, t. X *Julii*, et dans Mabillon, *Acta Sanctorum ord. S. Benedicti,* t. II.

AROER (עֲרוֹעֵר ou עֲרְעוֹר) (2).

I. Ville près de l'Arnon, antérieurement ville frontière au sud des Amorrhéens (3), plus tard de la tribu de Ruben (4). Au temps de Jérémie elle appartenait aux Moabites (5); les ruines qui en subsistent encore aujourd'hui se nomment Araayr.

(1) Conf. de Wette, *Lettres de Luther*, tom. I, p. 111 sq.
(2) *Nomb.*, 21, 13. *Juges*, 11, 18.
(3) *Jos.*, 13, 16.
(4) Burckhardt, p. 632 sq.
(5) *Nombr.*, 21, 28.

(1) Dans l'*Onom. ad v. Bamoth.*
(2) *Juges*, 11, 26.
(3) *Jos.*, 12, 2.
(4) *Ibid.*, 13, 9, 16. *Juges*, 11, 26.
(5) *Jérém.*, 48, 19.

II. Ville bâtie par la tribu de Gad (1), en face de Rabba des Ammonites (2). Elle était située près du ruisseau traversant une vallée (3), probablement un bras ou affluent du Jaboc. Ce fut dans son voisinage que Jephté battit les Ammonites (4).

III. Ville dans le territoire de la tribu de Juda (5).

ARPHAD. *Voy.* ARAM.

ARPHAXAD (אַרְפַּכְשַׁד, LXX, Ἀρφαξάδ) est, d'après la Genèse (6), le troisième fils de Sem, dont sortent en droite ligne Héber, Abraham, Jacob, et par conséquent tout le peuple d'Israël. Il naquit deux ans après le déluge et parvint à l'âge de 438 ans (7). Josèphe faisant Arphaxad père des Chaldéens, quelques commentateurs modernes ont pensé que c'était un nom composé des deux mots ארף et כשד, dont le premier signifierait « frontières » et le dernier désignerait les Chaldéens, de sorte que ארפכשד voudrait dire frontière des Chaldéens. Tuch a démontré l'inexactitude de cette explication; quant à lui, et Winer est de son avis, il fait descendre d'Arphaxad les habitants d'Arrhapachitis, au nord de l'Assyrie, au revers méridional des monts de Gordyène (8). Mais cette assertion n'est pas suffisamment prouvée, pas plus que celle de Bohlen, qui explique le nom d'Arphaxad par Arjapakshatâ (le pays situé au côté des Ariens), ce qui n'est qu'une simple hypothèse. WELTE.

ARRHES. La promesse de mariage (9) est assez souvent accompagnée d'actes qui doivent servir à la confirmer et en empêcher la rupture. Parmi ces moyens de fortifier les fiançailles se trouvent les *arrhes* (*arrha sponsalitia*). On entend par là les objets que les fiancés se donnent en signe et en confirmation de leurs promesses réciproques de mariage. Le droit romain contient des détails à ce sujet dans un livre spécial du code de Justinien : *de Sponsalibus et arrhis sponsalitiis*, V. II, qui est devenu la base du droit canonique commun. On distingue de ces arrhes les cadeaux des fiancés (*sponsalitia largitas*, *donationes ante nuptias*), c'est-à-dire les cadeaux que les fiancés se font, pendant le temps de leurs fiançailles, en signe de leur affection, quoiqu'au fond les mêmes principes s'appliquent à ceux-ci (1). Si les fiancés se marient, les deux parties conservent les arrhes et les présents des fiançailles. Le mariage n'a-t-il pas lieu : la rupture peut être le fait du consentement des deux fiancés, ou non. S'il y a mutuel accord, les fiancés doivent se rendre mutuellement les arrhes (non les cadeaux) qui ont été données sous la condition tacite d'un futur mariage, à moins qu'on n'ait expressément stipulé le contraire. Le mariage a-t-il été empêché par quelque autre cause : il faut distinguer si c'est par la retraite ou le refus non motivé d'un des fiancés, ou par accident, sans qu'il y ait de la faute de l'une ou de l'autre des parties.

Dans le premier cas, la partie coupable doit restituer tout ce qu'elle a reçu; l'autre garde arrhes et cadeaux. Elle a, pour faire valoir son droit, non-seulement l'*actio causa data*, *causa non secuta*, mais encore *utilis in rem actio* (2). La prescription du droit romain que la partie coupable, si elle n'est pas mineure, doit le double de ce qu'elle a reçu (3), n'est plus applicable aujourd'hui là où règne le droit romain. Si le mariage est

(1) *Nombr.*, 32, 34.
(2) *Jos.*, 13, 25.
(3) II *Rois*, 24, 5.
(4) *Juges*, 11, 33.
(5) I *Rois*, 30, 28.
(6) 10, 22.
(7) *Genèse*, 11, 10-13.
(8) *Comment. sur la Genèse*, p. 256.
(9) *Voy.* cet article.

(1) Conf. *de Donationibus ante nuptias*. Digest., XXXIX, 5.— Codex, V, 3.
(2) L. 15, cod. *de Donat. ante nupt.*, V, 3.
(3) L. 5, cod. *de Sponsal.*, V, 1.

empêché sans qu'il y ait de faute de part ni d'autre, les parties doivent se rendre les arrhes. La loi entend aussi par là le cas où l'une des parties se retire pour entrer dans un ordre religieux, et le cas où, après les arrhes données, elle apprend la différence de religion de l'autre partie, ce qu'elle est tenue toutefois de prouver (1).

La mort de l'une des parties avant le mariage, si les fiançailles n'ont pas été rompues, produit les mêmes effets légaux ; ainsi le survivant doit rendre aux héritiers de la partie défunte les arrhes reçues et récupérer les siennes (2). Il est parfois dérogé au droit commun par le droit particulier de certains États ou de certaines provinces. Par exemple, il est d'usage dans certaines contrées que, à la mort de l'un des fiancés, les arrhes ne soient pas rendues, ou que le survivant ait le choix d'échanger ou non les arrhes reçues (3). Comme les arrhes ne doivent servir qu'à confirmer les fiançailles, il n'est pas nécessaire de dire que l'absence des arrhes ne peut en aucune façon dégager des promesses faites aux fiançailles.

Cf. J. Wolf, *de Arrhis sponsalitiis*, Aldorf, 1670. B. Bardili ; *de Sponsalitia largitate,* Tubing. 1675 ; C.-M. Grussen, *de Donationibus ante nuptias,* Francfort et Lips., 1741, in-4°.

PERMANEDER.

ARRHES, DÉDIT. Souvent, à la conclusion d'un contrat, l'un des contractants donne des arrhes (*arrha*) à l'autre pour confirmer l'acte convenu et avant qu'il soit accompli et parfait. L'affaire est-elle rompue par le consentement des deux parties : les arrhes sont rendues (4) ; celui qui a donné des arrhes se retire-

(1) L. 56, pr. cod. *de Episc. eccles.*, I, 3 ; I, 16. Cod. *de Episc. audient.*, I, 4.

(2) L. 5, cod. *de Sponsal.*, V, 1.

(3) *Dr. prussien*, p. II, titre 1, § 122.

(4) Fr. II, § 6. Dig., *de Act. emt. et vend.*, XIX, 1.

t-il, il perd ses arrhes ; si c'est celui qui les a reçues, il faut qu'il restitue le double (1). Mais le contrat est-il complétement conclu : alors en général ni l'un ni l'autre des contractants ne peut se retirer, sauf le cas où l'on serait expressément convenu que les arrhes serviraient de peine ou de dédit (*arrha* seu *mulcta pœnitentiæ*). Dans ce cas celui qui a donné les arrhes peut se retirer en les abandonnant (2).

La stipulation de la peine du dédit (*stipulatio pœnæ*) s'entend de toute convention accessoire, d'après laquelle un des contractants s'engage à payer le dédit à l'autre, dans le cas où il ne remplirait pas l'obligation contractée ou ne la remplirait pas dans les délais convenus. Cette peine (*mulcta conventionalis*) est encourue dès que le débiteur n'est plus dans les délais, et le créancier a le choix de demander ou le payement du dédit, ou l'accomplissement de l'acte principal (3). S'il est dit expressément que par le dédit l'un ou l'autre des contractants peut s'affranchir de l'engagement contracté, alors le dédit devient simplement des arrhes. PERMANEDER.

ARROGATION. *Voy.* ADOPTION.

ARSACE, nom porté par tous les rois des Parthes, depuis Arsace, qui, vers 250 avant Jésus-Christ, posa les fondements de l'empire parthe. Il n'est question ici que d'ARSACE VI, autrement appelé MITHRIDATE Ier, dont il est fait mention au livre I des Machabées, 14, 1-3, et qui régnait au temps de Simon Machabée. Mithridate étendit son royaume vers l'orient jusqu'à l'Indus et à l'occident jusqu'à l'Euphrate, et c'est pourquoi, au livre des Machabées, il est nommé roi des Perses et des Mèdes. Le roi de Syrie Démétrius II Nicanor, qui, en 143 avant Jésus-Christ, reconnut l'indépendance

(1) L. 17, Cod. *de Fid. instrum.*, IV, 21.

(2) L. 6, cod. *Quando lic. ab emt. disced.*, IV, 44.

(3) L. 14, cod. *de Transact.*, II, 3.

des Juifs (1), attiré par les Grecs d'au delà de l'Euphrate, tombés sous la domination des Parthes, voulut recouvrer les provinces perdues, passa à cet effet, en 140, à la tête d'une armée, l'Euphrate et le Tigre, et reconquit plusieurs provinces. Mais, dès qu'Arsace apprit cette invasion, il envoya une armée contre Démétrius, qui, attiré au milieu de ses adversaires sous prétexte d'une conférence, fut fait prisonnier, tandis que son armée était repoussée. Il fut d'abord promené à travers les provinces qui s'étaient soumises à lui et qu'Arsace voulait humilier; mais ensuite il fut très-humainement traité par le roi de Perse, qui lui donna même en mariage sa petite-fille Rodogune, et le renvoya en Syrie, vers l'an 130 avant Jésus-Christ, à la suite d'une expédition, d'abord victorieuse, dirigée, par son frère Antiochus Sidètes, contre Phraate, roi des Parthes. Cf. Jos. *Ant.* XIII, 7; Just. 1, 36, c. 1; 38, c. 9; 41, c. 4, 5; Oros., lib. 5, c. 4.

WETZER.

ARSÈNE (S.), diacre romain, que son savoir et sa piété firent recommander par le Pape Damase à l'empereur Théodose pour être le précepteur de son fils Arcadius. Théodose le traita avec une telle considération qu'il voulut que le jeune prince ne reçût l'enseignement de ce saint personnage que debout; mais Arcadius, qui avait déjà été élevé à la dignité d'Auguste, considéra cet ordre comme une humiliation si dure qu'il jura la perte de son précepteur. Celui-ci, informé des desseins de son élève, s'enfuit vers les déserts d'Égypte, où il vécut de longues années dans la plus profonde solitude. Il mourut âgé, disent les uns, de 95 ans; de 120, selon les autres. L'Église l'a mis au rang des confesseurs et fête sa mémoire le 19 juillet.

ARSÈNE, patriarche grec, connu par la fermeté indomptable avec laquelle il sut faire prévaloir, en face de l'empereur, l'autorité de la morale chrétienne et de la discipline ecclésiastique. Théodose Lascaris II (1255-59), empereur de Nicée, avait en mourant confié la tutèle de son fils mineur, Jean Lascaris, à Arsène, qui, de l'humble condition d'un moine, avait été élevé au siége patriarcal des Grecs. Arsène veilla soigneusement sur son impérial pupille. Cependant l'administration de l'État étant tombée entre les mains de Michel Paléologue, parent de la famille impériale du côté de sa mère, le patriarche ne put l'empêcher d'usurper le trône en 1260. Lorsque, à sa grande surprise, Michel reçut la nouvelle que le général de son armée, Alexis Strategobulus, avait arraché Constantinople aux Latins, il résolut de se faire couronner de rechef dans l'Église de Sainte-Sophie de cette ville, et de dater une nouvelle ère de ce grand événement, qui, en redoublant son ambition, lui fit trouver à charge d'avoir Lascaris pour collègue dans l'empire. Pressé de le rendre à jamais incapable de régner, il lui fit crever les yeux, selon la coutume de Byzance (déc. 1261). Le patriarche, profondément attristé, exclut l'empereur de la communion de l'Église, et rien ne put jamais le porter à lui donner l'absolution. Divers motifs disposaient l'empereur à accepter, pour se réconcilier avec l'Église, toute espèce de pénitence ecclésiastique; mais il n'entendait pas renoncer à la couronne, et c'était précisément la première condition imposée par Arsène, qui le jugeait indigne d'un trône usurpé par un crime. La menace d'en référer au Pape ne put ébranler le vertueux patriarche. Enfin l'empereur convoqua un concile, dans l'espoir d'en faire l'instrument de la déposition d'Arsène. Arsène fut en effet banni, et se rendit avec joie au lieu de son exil, dans une île de la Propontide, où il mourut plusieurs années après (1267), sans que ni promesses ni menaces eussent pu le faire revenir sur l'excommunication pro-

(1) I *Mach.*, 13, 34-42.

noncée contre l'empereur. Ce ne fut que sous le second successeur d'Arsène, le patriarche Joseph, que l'empereur obtint l'absolution (1268). Mais Arsène avait laissé parmi le clergé grec de nombreux partisans qu'on nommait Arsénites, ou Arséniens, et qui, maintenant la validité de l'excommunication, formèrent, pendant un demi-siècle, un véritable schisme. Dans leur zèle ils fuyaient toute espèce de contact avec les partisans de Joseph, prétendaient avoir pour eux seuls une église dans Constantinople, parce qu'ils considéraient comme profanée celle dans laquelle les Joséphites officiaient, et proposèrent même de soumettre le différend à un jugement de Dieu.

Andronique II, successeur de Michel, finit par y consentir. On jeta au feu deux écrits contenant les principes des deux partis, et les Arsénites s'attendaient à voir leur document rester intact et prouver hautement la bonté de leur cause; mais les deux écrits furent consumés en même temps, et le premier moment de surprise amena une subite réconciliation des deux partis. La discorde renaquit bientôt de ses cendres (1312) et se termina par le triomphe des Arsénites. La conduite d'Arsène fut réputée légitime; il fut proclamé saint; une pénitence publique fut ordonnée pour la réconciliation des coupables et l'expiation de l'injustice, et les dépouilles du patriarche furent solennellement déposées dans le sanctuaire de l'église principale de Constantinople.

ARSÉNIENS. *Voy.* ARSÈNE, patriarche grec.

ART CHRÉTIEN. *Voyez* les articles ARCHITECTURE, ESTHÉTIQUE, MUSIQUE, PEINTURE, POÉSIE et SCULPTURE.

ART MÉDICAL CHEZ LES JUIFS. Les anciens Hébreux tenaient leurs connaissances médicales, en tant qu'elles ne dépendaient pas de leur propre expérience, des Égyptiens, chez lesquels l'art de guérir était cultivé par les prêtres. Il paraît de très-bonne heure des médecins parmi les Juifs, et l'art médical était déjà une profession lucrative du temps de Moïse (1). Plus tard on les nomme à chaque occasion, et il semble qu'ils étaient assez nombreux (2). Les prêtres s'occupaient aussi de médecine chez les Hébreux; toutefois ils n'étaient pas des médecins pratiques, et n'exerçaient qu'une sorte de police médicale ou de médecine légale dans certaines maladies, notamment dans la lèpre (3). C'était leur devoir d'observer cette maladie dans son cours, de veiller à l'isolement des malades, comme à leur rentrée dans la communauté (4). Dans les temps les plus anciens l'art médical s'appliquait surtout aux maladies extérieures, aux blessures (5), et les remèdes étaient également presque tous extérieurs : c'étaient des onguents, des bains, etc. (6). Dès le temps patriarcal on voit paraître des sages-femmes (7). Depuis l'exil, les connaissances médicales des Juifs s'élargirent par leurs fréquents rapports avec les peuples étrangers, et à cet égard ils apprirent beaucoup des Grecs. Ce qui exerçait une grande influence sur cet art chez les Hébreux, c'était d'abord la conviction qu'ils avaient que les maux corporels sont envoyés de Dieu comme châtiments du péché (8), et ensuite leur croyance aux possessions du démon, auxquelles ils attribuaient une partie des maux du corps et de l'âme. Cette conviction les faisait recourir dans les maladies ordinaires à des remèdes religieux, à la prière et aux œuvres de pénitence, et, dans les possessions et les maux qui en résultaient, à des conjurations, à des exorcismes, à

(1) *Exode*, 21, 19.
(2) II *Paralip.*, 16, 12. *Jérém.*, 8, 22.
(3) *Lévit.*, 13 et 14. *Deut.*, 28, 8 sq.
(4) IV *Rois*, 4, 21; 5, 10; 8, 7.
(5) *Isaïe*, 1, 6. *Ézéch.*, 30, 21. IV *Rois*, 8, 29.
(6) IV *Rois*, 5, 10; 20, 7. *Jérém.*, 8, 21; 46, 11.
(7) *Genèse*, 35, 17; 38, 27.
(8) *Jean*, 9, 2. *Nedarim*, fol. 4, 1

des amulettes, etc. Josèphe, *Ant.*, VIII, 2, 5; *Schabbat*, fol. 6, 2; Joma, fol. 8, 4; Lindinger, *de Hebræorum vet. art. medical*, 1774; Sprengel, *de Medic. Ebræor.*, 1789. A. MAIER.

ARTAXERCE (אַרְתַּחְשַׁשְׁתָּא, Arthachsastha), nom de deux rois de Perse dans les livres d'Esdras et de Néhémie, que les inscriptions cunéiformes de Persépolis appellent Artakhsathra, les Arméniens Artasches, et les Persans modernes Ardeschir. Le plus ancien des deux rois de Perse de ce nom est nommé par les écrivains grecs Pseudo-Smerdis ; Justin (1), toutefois, lui donne un nom d'une forme qui se rapproche davantage du persan, Oropastès. Ce fut lui qui, sur la demande des Samaritains, défendit aux Juifs de continuer de bâtir le temple (2), et qui, après un règne de sept mois, fut massacré avec les mages qui l'avaient élevé au trône, en 522 avant Jésus-Christ. L'autre Artaxerce régnait au temps d'Esdras, qui, la septième année de ce règne (457 avant Jésus-Christ), revint de l'exil de Babylone (3), et au temps de Néhémias, qui devint, dans la vingtième année de ce roi (4), sous-gouverneur de Judée (444 avant Jésus-Christ). D'après le synchronisme de l'histoire des Persans, c'est l'Artaxerce surnommé Longuemain, qui régna de 464 à 425 avant Jésus-Christ. Quant au sens du nom, qu'Hérodote (5) explique par grand roi, Artakhsathra signifie : « dont la domination est respectable », du zend *areta, ereta*, honoré, et *khsathra*, domination. Cf. Lassen, *Journal des Sciences orient.*, t. VI, p. 161, année 1844.

ARTÉMON et **ARTÉMONITES**. *Voyez* ANTITRINITAIRES.

(1) I, 9, 11.
(2) *Esdr.*, 4, 7.
(3) *Ibid.*, 7, 1.
(4) *Néh.*, 2, 1.
(5) VI, 98.

ARTICLES des ANGLICANS (39), de SMALKALDE, de TORGAU. *Voyez* LIVRES SYMBOLIQUES.

ARTICLE DE FOI. *Voyez* DOGMES.

ARUBBOTH (אֲרֻבּוֹת). D'après le IIIe livre des Rois, 4, 10, une localité, probablement dans le territoire de la tribu de Juda.

ARUMA, RUMA (אֲרוּמָה). D'après le livre des Juges, 9, 41, ville dans les environs de Sichem.

ASA (אָסָא, LXX, Ἀσά, vulg. Asa), fils et successeur du roi des Juifs Abiam ou Abias (1). Maacha, mère de son père (2), est aussi désignée comme sa mère (3), sans qu'il y ait d'erreur ; car אֵם (mère) est, dans le second cas, grand'mère, et elle n'est nommée qu'à cause de la position importante qu'elle occupa, dans les premières années du règne d'Asa, comme גְּבִירָה (4), intendante des sacrifices de Priape. Asa fit ce qui était juste aux yeux de Jéhovah; il abolit le culte des idoles, n'épargnant pas plus sa grand'mère que les autres prêtresses idolâtres ; car il l'éloigna de sa charge et renversa la caverne où elle exerçait ses fonctions infâmes. Il ne parvint pas néanmoins à accomplir complétement son œuvre et ne détruisit pas tous les hauts lieux. D'un autre côté il porta son attention sur le sanctuaire, veilla à ses revenus, et lui rendit les trésors que son père lui avait destinés (5). Il assura la tranquillité de son royaume en fortifiant les villes, en augmentant et en équipant convenablement son armée (6). Aussi, lorsque Zara, roi d'Éthiopie, vint l'attaquer avec une armée d'un million d'hommes, il était, sous certains rapports, prêt à le recevoir, malgré la disproportion des forces. Mais

(1) *Voy.* cet article.
(2) III *Rois*, 15, 2.
(3) *Juges*, 15, 10.
(4) III *Rois*, 15, 13.
(5) *Ibid.*, 15, 14.
(6) II *Paralip.*, 14, 6-8

Dieu lui accorda une victoire complète sur les Éthiopiens, et le butin fut immense (1). Encouragé par ce succès et par les paroles du prophète Azarias dans son zèle contre les idoles, il suivit l'appel de Dieu, rétablit son autel, et ordonna une fête religieuse solennelle, dans laquelle il consacra par serment son peuple à Jéhova, et menaça de la peine de mort quiconque serait infidèle et s'abandonnerait à l'idolâtrie (2). D'après le livre II des Paralipomènes, 15, 9 et 16, 8, la guerre des Éthiopiens eut lieu la trente-cinquième année d'Asa, et dans sa trente-sixième sa lutte avec Baasa, roi d'Israël. Ces deux années ne sont pas calculées à partir du règne d'Asa, mais à dater du commencement du règne de Juda en opposition avec celui d'Israël; car Baasa monta sur le trône la troisième année d'Asa (3), ne régna que vingt-quatre ans (4), et par conséquent ne vit pas la trente-sixième année du règne d'Asa. Baasa commença les hostilités contre Asa en prétendant faire de Rama une forteresse d'où il empêcherait ses sujets de se rendre à Jérusalem (5).

Asa fit avec Bénadad de Syrie une alliance en vertu de laquelle celui-ci conquit plusieurs villes au nord du royaume d'Israël, de sorte que Baasa se vit obligé de cesser d'assiéger Rama, dont le matériel fut employé par Asa pour bâtir Gabaa et Maspha (6). Mais, à dater de cette alliance avec un prince étranger, la piété d'Asa sembla diminuer. Il fit jeter en prison le prophète Hanani, qui lui reprochait d'avoir plus de confiance au roi de Syrie qu'en Jéhova, qui cependant lui avait donné la victoire sur les Éthiopiens, et en même temps il fit mettre à mort plusieurs Juifs d'entre le peuple (1). Plus tard, dans la trente-neuvième année de son règne, souffrant d'un mal de pied dangereux, il n'eut point recours au Seigneur, dit l'Écriture, mais il eut recours à la science des médecins, et il mourut dans la quarante et unième année de son règne (2).

WELTE.

(1) II *Paralip.*, 14, 9-15.
(2) *Ibid.*, 15, 1-9.
(3) III *Rois*, 15, 33.
(4) *Ibidem.*
(5) *Ibid.*, 15, 17. II *Paral.*, 16, 1.
(6) III *Rois*, 15, 22.

ASAN (עָשָׁן et כּוֹר עָשָׁן) (8) était, d'après I Paral., 6, 44, une ville des Lévites, située, selon Jos., 19, 7, et selon I Par., 4, 32, dans le territoire de la tribu de Siméon, à 15 ou 16 milles romains à l'ouest de Jérusalem, suivant Eusèbe et S. Jérôme. Ce n'est certainement pas la même ville que l'Asan située, d'après Jos., 15, 42, dans la plaine de Juda.

ASAPH (אָסָף, *compilateur*).

1. Fils de Barachias, de la tribu de Lévi, de la race de Gerson, Asaph était un des maîtres de chant les plus distingués de David; il composa des cantiques sacrés ou des psaumes, et fut plus tard compté parmi les prophètes et appelé Voyant (4). Dans le Psautier de la Vulgate on lui attribue 12 psaumes, le psaume 50 et les psaumes 72-82, qui cependant ne peuvent pas tous provenir de lui, parce que quelques-uns renferment des détails appartenant à des temps postérieurs. On peut, d'après cela, admettre ou que des inexactitudes se sont glissées dans la copie, ou que ces psaumes sont d'un autre Asaph, postérieur à celui qui fut contemporain de David. On fait mention des successeurs d'Asaph comme de Voyants inspirés et de chantres sacrés du sanctuaire, au temps de Josaphat (5), d'Ézéchias (6), et

(1) II *Paral.*, 16, 7, 10.
(2) *Ibid.*, 16, 12.
(3) I *Rois*, 30, 30.
(4) I *Paralip.*, 6, 39; 15, 17; 16, 5; 25, 1, 6. II *Paralip.*, 5, 12; 29, 30. *Néh.*, 12, 45.
(5) II *Paralip.*, 20, 14.
(6) *Ibid.*, 29, 13.

même jusqu'au temps d'Esdras et de Néhémias (1).

2. Asaph était le nom du père de Joahé, chancelier sous Ézéchias (2).

ASARHADDON (אֵסַר־חַדּוֹן), nom d'un roi d'Assyrie dont, outre l'Écriture sainte (3), Bérose (4) et Abydène (5) font mention. Il était le fils de Sennachérib, qui l'institua roi ou satrape de Babylone, à la place du roi rebelle Belibus (d'après Bérose, dans le canon de Ptolémée, Élibus; El et Bel sont les noms d'un même dieu). C'est comme tel qu'il paraît dans le Canon de Ptolémée sous le nom d'Ἀπραανάδιος (en place d'Ἀσαραανάδιος), qui régna six ans (799-794). Sennachérib étant tombé par la main de ses propres fils, dont l'un se proclama maître de l'Assyrie, Asarhaddon vengea son père, tua son frère, s'empara du trône paternel, laissant celui de Babylone à son successeur Regèballos. Asarhaddon fut le dernier roi d'Assyrie qui fit une expédition contre la Palestine et l'Égypte et incorpora encore une fois les deux pays, pour peu de temps il est vrai, au royaume d'Assyrie. Tel est le récit d'Abydène, qui, à l'endroit cité plus haut, dans le texte très-fautif de la Chronique arménienne, le nomme Axerdis. Le récit de la Bible est tout à fait d'accord avec le chroniqueur. La Bible parle d'une expédition des Assyriens au temps du roi des Juifs Manassé, qui régna, suivant les calculs ordinaires, de 699 à 644 avant Jésus-Christ, et qui, en punition de son impiété, fut emmené à Babylone, alors dépendante de l'Assyrie (6). Elle fait mention aussi de l'envoi des colons assyriens en Judée par Asarhaddon (7). Ce fut, sans aucun doute, pendant cette expédition que la capitale de la haute Égypte, No-Amon ou Thèbes, éprouva le triste sort que décrit le prophète Nahum (1), sans nommer, il est vrai, les conquérants; mais ceux-ci doivent avoir été, d'après les événements politiques de l'époque, les Assyriens, qu'Abydène (2) dit avoir conquis l'Égypte.

MOVERS.

(1) *Esdras*, 2, 41; 3, 10. *Néh.*, 7, 44; 11, 22.
(2) *Isaïe*, 36, 3. IV *Rois*, 18, 18, 37.
(3) IV *Rois*, 19, 37. *Isaïe*, 37, 38. *Esdras*, 4, 7. *Tobie*, 1, 21.
(4) Eusèbe, *Chron. arm.*, t. I, p. 41, 43.
(5) Loc. cit., p. 53.
(6) II *Paralip.*, 33, 11.
(7) *Esdras*, 4, 2.

(1) 3, 8-10.
(2) Loc. cit.

ASCALON (אַשְׁקְלוֹן, LXX, Ἀσκάλων) était une des cinq villes principales des Philistins, données par Josué à la tribu de Juda (3), mais qu'elle ne put conquérir ou ne conquit que pour peu de temps, car on ne voit citer nulle part Ascalon comme possession actuelle de cette tribu. Ascalon était situé au bord de la Méditerranée, entre Gaza et Azot, à 520 stades de Jérusalem (4). Ses environs étaient très-fertiles, surtout en plantes aromatiques et en vignobles; les oignons en étaient très-renommés, sous le nom de *Ascaloniæ* (5). On y adorait principalement la déesse Derkéto, la Vénus syrienne, moitié femme, moitié poisson. Ascalon était, comme Azot (6), très-hostile au peuple de Dieu, ce qui rendit souvent cette ville l'objet des menaces des prophètes (7). C'est à Ascalon que Samson tua trente Philistins (8). Jonathas Machabée la conquit deux fois (9). Hérode l'embellit en y faisant construire des bains et des fontaines (10). La haine de ses habitants contre les Juifs s'étendit plus tard aux Chrétiens; au temps de Julien l'Apostat, ils mirent à mort des vieillards et de jeunes filles à cause de leur foi, et postérieurement

(3) *Jos.*, 15, 45-47.
(4) Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 2, 1.
(5) Plin., *H. N.*, XIX, 32. Strab., XVI, 2, 29.
(6) *Voy.* cet article.
(7) *Amos*, 1, 8. *Soph.*, 2, 4. *Jérém.*, 25, 20; 47, 6. *Zach.*, 9, 5.
(8) *Juges*, 14, 19.
(9) I *Mach.*, 10, 86; 11, 60.
(10) Josèphe, *Bell. Jud.*, III, 21, 1

encore ils se montrèrent les plus cruels ennemis des croisés. Malgré cela, le Christianisme eut de bonne heure des adhérents à Ascalon, et l'on voit des évêques d'Ascalon signer les actes des conciles de Nicée (325), de Constantinople (381), de Diospolis (415), de Chalcédoine (451), de Jérusalem (536). V. Raumer, *Palestine*, p. 172. WELTE.

ASCENDANT ou **DESCENDANT**. *Voy.* PARENTÉ.

ASCENSION (FÊTE DE L'). La mémoire de l'Ascension du Seigneur, à la suite de laquelle il s'assit à jamais à la droite de son Père, a été célébrée dès les temps les plus anciens. Cette fête, qui arrive quarante jours après Pâques, a une vigile remarquable par les magnifiques péricopes de l'Évangile qu'on y lit; cette vigile n'est pas jour de jeûne. L'octave de la fête ne se termine qu'avec la vigile de la Pentecôte, et s'étend, par conséquent, au delà du huitième jour. Beaucoup de parties de la liturgie de ce jour sont historiques; telles sont les antiennes de Laudes; d'autres parties, comme les hymnes, sont des variations du thème Col. 3, 1 sq.

Dans certaines églises on a conservé l'antique usage de figurer aux yeux du peuple l'Ascension du Seigneur par une statue représentant le Sauveur, qu'on élève dans l'intérieur de l'église jusqu'à la voûte. — Pendant la grand'-messe on allume pour la dernière fois le cierge pascal, que le diacre éteint après l'Évangile, pour représenter le départ du Sauveur ressuscité et quittant cette terre. La signification profonde de la fête de l'Ascension est exprimée par ces paroles de la Préface du jour : « *Qui post resurrectionem suam omnibus discipulis manifestus apparuit, et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes.* » L'Église célèbre à Pâques la victoire du Sauveur; à l'Ascension, son triomphe, en même temps que la glorification et la transfiguration de la nature humaine. La fête de l'Ascension appartient encore au temps pascal, dans le sens le plus large, quoique déjà les rubriques en expriment la fin, par cela que, à partir de ce jour, il y a, comme pour l'office des autres temps de l'année, trois antiennes pour chaque nocturne. MAST.

ASCÈTES CHRÉTIENS. Nous trouvons l'ascétisme très-répandu parmi les païens vers le temps de la naissance du Christ. Beaucoup d'hommes, dégoûtés du monde, tâchaient de se préparer aux combats que doit livrer la vertu (ἄσκησις), et de se fortifier d'avance à la lutte, comme des athlètes, par une sévère abstinence dans le boire et le manger, par la mortification des appétits, la domination des penchants charnels, et surtout par l'abstention de la vie conjugale. Ces ascètes se trouvaient principalement parmi les stoïciens et dans une certaine classe d'hommes qui se leva assez tard pour défendre le paganisme défaillant. On les nommait Goétiens (en Égypte thérapeutes). Mais l'ascétisme des uns et des autres partait d'un principe corrompu, qui ne pouvait porter des fruits salutaires. Lorsque les stoïciens « apathiques » virent que toutes les théories philosophiques s'étaient évanouies dans le scepticisme, le néo-pythagoréisme mystique ou le plus grossier sensualisme, ils résolurent de former une école qui pût conserver de l'influence sur le peuple, en renonçant à toute prétention théorique et en s'appuyant uniquement sur la conscience morale. Mais comme l'idée de la vertu stoïque n'était qu'une pure abstraction, sans rapport avec la vraie nature de l'homme, la vie pratique de ces prétendus ascètes était la plupart du temps en contradiction avec l'orgueil de leurs doctrines, leurs mœurs étaient une ironie sanglante de leurs maximes ambitieuses et le plus souvent le contre-pied de leur perfection imaginaire.

Chez les apologistes du paganisme, l'ascétisme partait du principe dualiste, qui, réputant toute existence matérielle, et tous les rapports qui en naissent dans la vie, comme le mal même, doit exiger la mortification absolue du corps, la continence charnelle, afin que la nature spirituelle de l'homme se dégage de sa nature matérielle, non par l'acte de sa liberté morale, mais par une sorte de procédé naturel ou d'hygiène philosophique.

En face de ces erreurs la vérité chrétienne a révélé clairement ce que le paganisme a obscurément rêvé, en donnant au Chrétien la nette intelligence de ce dont le païen avait un vague pressentiment.

Dès que le Christianisme eut dissipé les erreurs religieuses et morales de l'homme livré à lui-même et eut régénéré par sa grâce les intelligences obscurcies, il y eut un grand nombre d'âmes d'élite qui s'adonnèrent à l'ascétisme mieux compris, et qui s'efforcèrent d'imiter la perfection morale dont l'abnégation, le renoncement et le dévouement du Sauveur, durant sa vie mortelle, avaient été le divin modèle. Ces ascètes nouveaux, dont l'amour avait un objet certain et une récompense assurée, renoncèrent à tout ce qui pouvait les empêcher de se donner tout entiers au Christ, leur bien-aimé. Ils eurent la généreuse hardiesse, que la grâce seule peut inspirer et soutenir, de prendre pour tâche de leur vie ce qu'il y a de plus dur et de plus insupportable à la nature humaine, en dédaignant même les appuis ordinaires que la vertu trouve dans la famille et la société. Le monde païen apprit alors que le Christianisme seul peut réaliser cette perfection ascétique dont se vantaient les philosophes sans y être jamais arrivés, à laquelle aspirait en vain l'élite des païens dégoûtés du monde, cherchant le ciel sans en connaître la voie. La continence réelle fut l'apogée de l'ascétisme chrétien, comme elle avait été l'idéal irréalisable du stoïcisme païen ; elle fut, chez les uns, la couronne d'une pénible victoire remportée sur les penchants les plus puissants de la nature ; chez les autres, le fruit plus facile d'une grâce divine qui, dès ici-bas, élève certaines âmes privilégiées à l'état de ceux dont il est dit : *Neque nubent, neque nubentur* (1). Cette grâce divine, que l'Église nomme la virginité, devait, comme tous les autres dons de Dieu, trouver dans l'ascétisme chrétien sa pleine satisfaction, ou plutôt l'ascétisme chrétien n'est que l'épanouissement de cette vertu céleste. Les ascètes chrétiens (nommés aussi ἀγωνιστικοί, combattants, *continentes*) ne se séparèrent pas, dans les commencements, de la société commune ; ils mirent leur expérience spirituelle au service de leurs frères, qu'ils encouragèrent par leurs exemples et dirigèrent par leurs conseils. Le premier auteur qui parle des ascètes chrétiens est S. Ignace († 106). Après avoir, dans sa lettre à Polycarpe, donné des avis aux époux, il ajoute : « Si quelqu'un est capable de persévérer dans la chasteté (ἐν ἁγνείᾳ), en l'honneur du Seigneur de la chair (en l'honneur du Seigneur qui, au jour du jugement, ressuscitera notre chair, et dont nos corps sont les membres), qu'il le fasse en toute humilité ; qui s'en glorifie est perdu. » Ce texte non-seulement suppose l'existence des ascètes parmi les Chrétiens, mais il est en même temps ce qui peut se dire de plus précis et de plus vrai sur l'esprit de l'ascétisme chrétien. Athénagore écrit plus tard dans son Apologie (en 177), c. 28 : « On peut trouver parmi nous beaucoup d'hommes et de femmes qui vieillissent dans la continence, pleins de l'espoir d'être, de cette manière, en union plus intime avec Dieu. » Tertullien († vers 240) dit (2) : « N'y en a-t-il pas beau-

(1) Conf. *Matth.*, 19, 10-12.

(2) *De Cultu fœmin.*, II, c. 11.

coup qui se vouent à la continence, renonçant librement, pour le royaume de Dieu, à un penchant puissant et licite en lui-même ? » Au temps de Tertullien nous trouvons déjà des vierges consacrées à Dieu formant une condition particulière, spécialement distinguée par l'Église en toutes circonstances. — Il y avait même des gens mariés qui, d'un consentement mutuel, pratiquaient la continence sans rompre le lien conjugal.

L'idée chrétienne explique aussi bien la ressemblance extérieure que la différence essentielle existant entre l'ascétisme païen et l'ascétisme chrétien ; elle fait justice de l'opinion superficielle qui, prétendant tout niveler, soutient que l'ascétisme chrétien n'est qu'un produit païen, transplanté par malentendu sur le sol chrétien, et qui lui conteste toute originalité. Or, ce qui est le propre de l'ascétisme chrétien, c'est, incontestablement : 1° son rapport essentiel avec le Christ et son caractère purement moral ; 2° l'esprit d'humilité qui fait qu'il ne se prétend pas la seule et exclusive forme de la vie chrétienne, et par là même reconnaît la valeur du mariage et l'estime comme il doit être estimé.

Il était inévitable que beaucoup de Chrétiens, admirant la grandeur de cette vertu qui rend l'homme maître de lui-même, imiteraient témérairement ce qu'ils ne pouvaient comprendre et accomplir avec la persévérance nécessaire. On vit çà et là des vierges consacrées à Dieu demeurer avec des ascètes dans une même maison, dans le commerce purement spirituel de la prière et d'autres pratiques religieuses (γυναῖκες συνείσακτοι). Puisqu'on reprocha au mondain Paul de Samosate (vers 260) d'avoir dans sa maison γυναῖκας συνεισάκτους, il faut que cet usage eût bien vite dégénéré en abus. S. Cyprien se vit, vers le même temps, obligé, dans son écrit *de Disciplina et Habitu virginum*, de rappeler aux vierges consacrées à Dieu combien elles pécheraient gravement si elles devenaient infidèles à leur divin Fiancé, le Christ.

C'était d'un autre côté concevoir d'une manière trop extérieure le mépris du monde que de se séparer absolument, comme le firent certains ascètes, surtout depuis la persécution de Dèce (249), de tout commerce avec les hommes, pour n'avoir de témoin de leur rapport avec Jésus-Christ que la nature et sa profonde solitude. Cette forme de l'ascétisme, pratiquée par les anachorètes, les ermites, trouva surtout des imitateurs en Égypte, où S. Paul de Thèbes (228-340) et S. Antoine (251-356) s'attirèrent de nombreux disciples, jusqu'au jour où S. Pacôme, un de ces disciples de S. Antoine, fit rentrer dans cet ascétisme isolé l'esprit de la charité chrétienne, en réunissant les ascètes dispersés dans une vie commune, κοινόβιον, *cœnobium*, et en donnant ainsi à la vie monacale la forme permanente de l'ascétisme chrétien, nous ajouterons sa forme essentielle et parfaite ; car ce n'est que dans la communauté que la pauvreté peut se pratiquer réellement, la communauté possédant le nécessaire, l'individu n'ayant rien ; ce n'est que dans la communauté que le chaste amour de Jésus-Christ peut trouver son entière satisfaction, en se réalisant chaque jour dans les actes de la charité fraternelle ; ce n'est que dans la communauté que l'homme peut apprendre véritablement l'humilité que S. Ignace d'Antioche recommande aux ascètes, en pratiquant à chaque instant et librement l'obéissance absolue à l'égard du supérieur. SCHARPFF.

ASCÉTIQUE. L'idée de l'ascétique se distingue de celle de l'ascétisme (ἄσκησις) et des écrits ascétiques par son caractère théorique et scientifique. Le but et la matière sont les mêmes, savoir : les moyens de parvenir à la vertu et à la

perfection ; mais, tandis que l'ascétisme consiste dans l'application pratique de ces moyens, tandis que les écrits ascétiques n'ont aucune prétention à une exposition complète, méthodique ou systématique, l'ascétique s'occupe de la théorie de ces moyens, de la méthode pour arriver à une vie vertueuse et parfaite. L'idée de l'ascétisme ou du perfectionnement de soi-même était connue dans l'antiquité grecque, qui offrit dans de nombreux ouvrages de sages conseils à ceux qui entraient résolûment dans cette voie. La littérature chrétienne eut à son tour des écrits qui exhortaient à l'ascétisme et en donnaient les règles et les lois générales. Cette littérature s'enrichit à la longue d'une façon extraordinaire, produisit des ouvrages aussi complets que méthodiques, et l'ascétique des derniers siècles, malgré son caractère plus scientifique, ne put pas se vanter d'avoir répondu à un besoin qui jusqu'alors n'avait pas été satisfait. La chose était faite ; seulement l'ascétique nouvelle eut le mérite d'aspirer plus résolûment à devenir une science véritable et d'avoir la conscience de sa tendance scientifique. Mais si l'ascétique moderne ne se distingua de l'ascétique ancienne ni quant au but et aux moyens, ni même absolument quant à la forme scientifique qu'elle ambitionne, elle s'en distingua sous un autre rapport très-important. En effet, les ouvrages ascétiques anciens avaient exclusivement ou principalement en vue la plus haute perfection de la vie humaine, telle qu'elle s'obtient par la sérieuse pratique de la règle des ordres religieux et par les vœux monastiques, tandis que l'ascétique moderne, ne s'arrêtant pas à cette forme spéciale, embrasse la perfection chrétienne en général, telle qu'on peut l'atteindre dans toutes les conditions, en tant qu'elle est le devoir et le but véritable de la vie de tout chrétien. On sait que, parmi les ouvrages qui cherchèrent, dans les trois derniers siècles, à répondre à ce besoin d'une ascétique générale, embrassant la vie dans tous ses aspects, la conduite du chrétien dans toutes les positions, l'*Introduction à la Vie dévote*, de S. François de Sales, a la palme.

C'est un des caractères des temps modernes que cette tendance de l'ascétique entrant dans le domaine de la science, passant de la cellule du moine à l'agitation des places et des marchés, et plantant la bannière de la perfection non plus dans la solitude du désert et le silence du cloître, mais au milieu de l'activité tumultueuse de la vie sociale. A côté de l'ascétique on vit se développer bientôt, sous une forme également scientifique, la *Mystique*, qui se préoccupa de la perfection chrétienne dans ses formes les plus sublimes et les plus rares, et qui non-seulement traita, comme on l'avait fait avant elle, du fait même de la contemplation, mais en exposa historiquement la théorie, les aspects divers, les lois subtiles et les phénomènes extraordinaires. Dès lors, la Mystique ayant son but bien déterminé et sa voie bien tracée, l'ascétique plus libre put d'autant mieux cultiver le champ qui lui appartient en propre.

La première question qui se présenta fut celle-ci : L'ascétique est-elle, en théologie, une doctrine indépendante, ou bien se rattache-t-elle à une autre science dont elle n'est qu'un démembrement ? L'expérience répond dans ce dernier sens. Cette science dont l'ascétique dépend est la *Morale*, qui, de son côté, au milieu du dix-huitième siècle, est entrée dans une nouvelle phase de développement ; car, après s'être complétement ou partiellement séparée de la *Casuistique*, elle étendit assez son horizon pour comprendre l'ascétique dans son plan. Parmi les moralistes, les uns formèrent de l'ascétique une partie spéciale plus ou moins

étendue de la morale; les autres en distribuèrent les éléments dans les diverses parties de la Morale elle-même et la fondirent dans l'ensemble. Depuis lors l'ascétique partagea la destinée de la doctrine dont elle était devenue un élément essentiel et une partie intégrante ; elle s'aplatit, avec la théologie morale, durant la période des prétendues lumières du dernier siècle; elle reprit un essor nouveau, avec la science théologique elle-même, dans les temps plus modernes.

Ainsi identifiée dans son développement avec la science morale, l'histoire de l'ascétique ne peut plus en être séparée, et c'est dans celle-là qu'il faut chercher désormais la destinée de celle-ci. *Voy.* MORALE. FUCHS.

ASCÉTISME. Le mot grec ἄσκησις veut dire *pratique* et indique d'abord tout exercice, tout effort, toute tendance, toute prestation de force, puis aussi la réalisation, l'application de ces forces à leur objet. Mais l'usage a restreint le sens de ce mot, l'enfermant dans le domaine de la vie religieuse, et l'on entend par ascétisme, en général, les exercices faits dans l'intérêt de la religion et des mœurs. L'ascétisme chrétien en particulier est l'ensemble des exercices spirituels, c'est-à-dire religieux et moraux, dont se servent des âmes zélées pour parvenir à la perfection, à la sainteté, c'est-à-dire à la réalisation complète de la loi de l'amour. Ce sens particulier donné au mot ascétisme provient de ce que les Grecs employaient déjà le mot ἄσκησις, sinon exclusivement, du moins principalement, pour désigner les exercices auxquels se livraient les athlètes, et que, parmi les exercices spirituels, ceux-là tiennent le premier rang qui ont pour objet le sentiment religieux.

C'est pourquoi de tout temps la vie des Chrétiens, tendant à arriver à la perfection morale et à l'union avec Dieu, a été comparée aux travaux préparatoires, aux exercices préalables des athlètes. Ainsi S. Paul écrit aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que, quand on court dans la carrière, tous courent, mais un seul remporte le prix ? Courez donc de telle sorte que vous remportiez le prix. Or] tous les athlètes gardent en toutes choses une exacte tempérance; et cependant ce n'est que pour gagner une couronne corruptible, au lieu que nous en attendons une incorruptible. Pour moi je cours, et je ne cours pas au hasard. Je combats, et je ne donne pas des coups en l'air ; mais je traite rudement mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'ayant prêché aux autres je ne sois réprouvé moi-même (1). » Cette idée se rencontre encore dans plusieurs autres passages de l'Apôtre ; ainsi, Éph. 6, 12 sq.; Philipp., 3, 12; I Tim., 6, 12 ; II Tim., 2, 4 ; de même dans I Pierre, 1, 4; 5, 4 ; Jacq., 1, 12 ; Apoc., 2, 10. Nous allons voir sous quelles formes principales apparaît l'ascétisme chrétien. Nous ajouterons quelques réflexions pour l'apprécier.

I. L'ascétisme chrétien se présente sous une double forme : négative et positive. Sa forme est négative quand elle combat les puissances hostiles qui cherchent à empêcher le Chrétien de parvenir à son but ; elle est positive quand le Chrétien pratique les vertus qui le mènent progressivement à la perfection à laquelle il aspire comme au terme de sa vie.

Ces puissances hostiles sont, selon les paroles de l'Apôtre, la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair et l'orgueil de la vie, en un mot, la concupiscence, sous l'influence de laquelle nous nous servons de ce qui est hors de nous et en nous, de la nature et de ses dons, de nos forces corporelles et de nos facultés spirituelles, contre le gré et la loi de Dieu. L'esprit de l'homme,

(1) I *Cor.*, 9, 24-27.

détourné de Dieu à l'origine, a été d'une part tellement incliné vers la nature qu'en perdant la pleine liberté dont il jouissait il a perdu la domination qu'il devait exercer sur cette nature, bonne en elle-même, et que sa vie est devenue presque exclusivement une vie naturelle, ou la vie d'un animal, consistant à boire, à manger, à dormir, à se reproduire, etc.; et d'autre part l'esprit de l'homme s'est tellement concentré en lui-même qu'il s'est fait le but unique de toute son activité et qu'il demande que tout ce qui n'est pas lui soit pour lui, s'absorbe en lui et ne serve qu'à lui-même.

Par conséquent, ce que l'ascétisme doit, sous sa première forme, combattre et surmonter, c'est d'abord la prédominance de la nature sur l'esprit, et, en second lieu, l'égoïsme et les passions dont il est la racine.

Dans le fait, tels sont les premiers efforts des ascètes chrétiens, qui,

1° Cherchent non-seulement à affaiblir la puissance de la nature en eux et par conséquent à faciliter la domination de l'esprit, mais encore à fortifier leur volonté, à dégager leur esprit et à l'habituer à se mouvoir librement en face de la nature, par une nourriture sobre, par des jeûnes, par la brièveté et l'interruption du sommeil, par la privation de toutes les commodités ordinaires de la vie, telles que de splendides demeures, de beaux vêtements, des agréments et des joies de la famille, ou encore, à un degré plus avancé, par la mortification positive de la chair, par des traitements douloureux infligés au corps;

2° Pratiquent l'humilité, mortifient l'amour-propre, l'orgueil et les passions qui en naissent, l'envie, la colère, la médisance, la calomnie, en acceptant les positions les plus humbles, en se soumettant non-seulement à leurs supérieurs, mais à leurs égaux, en supportant avec patience les outrages et les injures.

A ce travail négatif doit se rattacher la partie positive, qui, nous l'avons dit, consiste à acquérir et à pratiquer les vertus qui sont comme les degrés de la perfection chrétienne. Ce second travail s'accomplit par la lecture de l'Écriture sainte, des livres spirituels et édifiants, par la méditation et la contemplation, par la prière assidue, par les fréquents examens de conscience, par le culte des saints, puis par le zèle que le Chrétien doit mettre à servir ses frères, à se sacrifier à eux, à favoriser le bien partout où il le trouve, à défendre la justice et l'innocence, etc.

Le but de toutes ces pratiques est de former la volonté de manière qu'elle soit non-seulement en un accord parfait avec la volonté divine, telle qu'elle se manifeste dans l'ordre de ce monde et dans sa loi, mais encore que cette union de sentiment devienne quelque chose de naturel, d'essentiel, de permanent, d'universel, qui s'applique partout, se retrouve toujours, dans le détail comme dans l'ensemble, et que l'homme ne pense pas avoir atteint la perfection qu'il ambitionne tant qu'il sent qu'une loi divine quelconque lui est désagréable ou lui répugne, tant qu'il reconnaît qu'il peut encore être tenté d'agir contre la volonté de Dieu, en un mot, tant que l'amour de Dieu et du prochain n'est pas parfait et souverain en lui.

Mais cette seconde partie n'est pas encore le complément de l'ascétisme.

Il y en a une troisième qui s'allie aux deux premières et que nous nommerons religieuse, dans le sens le plus strict ou mystique si l'on veut.

Ce troisième travail ou ce troisième degré de l'ascétisme n'embrasse que des actes qu'on peut dire strictement religieux : participation à la vie religieuse de l'Église, au culte divin, réception des sacrements (de la Pénitence et de l'Eucharistie), usage des choses sacramentelles et de ce qui en dépend. Avant de montrer quelle est la

portée de ce troisième degré, complément nécessaire des deux autres, ce qui le fonde et le justifie, faisons trois observations.

α. Il n'y a jamais eu de véritable ascète chrétien qui ait exclu cette troisième classe d'actes de ses pratiques morales et religieuses et il n'y en aura jamais.

β. L'ascétisme peut être réalisé d'une manière parfaite ou imparfaite, à bien des degrés. L'un peut pratiquer l'ascétisme par le jeûne et la pauvreté volontaire; l'autre, en conservant sa virginité, en observant la chasteté; un troisième, par l'humilité et l'obéissance; un autre encore, par des actes intérieurs ou extérieurs de religion; celui-ci peut aller très-loin, celui-là rester en chemin; mais il y a eu des milliers et des milliers de Chrétiens qui ont pratiqué l'ascétisme dans tous ses degrés et qui sont arrivés au terme; ceux-là seuls sont avec raison nommés, dans le sens strict, les vrais ascètes; il en a été question plus haut, à l'article des ascètes chrétiens.

γ. Toutes les pratiques ascétiques indiquées plus haut n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont accomplies dans le dessein bien marqué d'arriver à la perfection chrétienne, but véritable et définitif de la vie.

II. Maintenant nous en venons au point capital, savoir : L'ascétisme, tel que nous l'avons décrit, peut-il se justifier?

Le premier degré de l'ascétisme a pour cause le mal, fruit du péché originel, héritage de tous les hommes, même de ceux qui sont baptisés; il n'est pas difficile de voir que cet ascétisme est non-seulement bon et utile, mais encore nécessaire. Il s'agit à ce premier degré de l'union morale de l'homme avec Dieu, de la conformité de la volonté humaine avec la loi divine; or c'est de là que dépend notre destinée éternelle. Si cette conformité existait aujourd'hui comme avant la chute, il ne serait pas question de lutte, de combat, de violence, de mortification; la justice résulterait de la marche naturelle des choses, se réalisant d'elles-mêmes; nous n'aurions qu'à nous mouvoir et à nous développer; nous n'aurions besoin d'affaiblir la nature ni en nous ni hors de nous, car elle serait d'elle-même soumise à l'esprit; nous n'aurions pas besoin de jeûner, car nous ne goûterions naturellement ni plus ni autre chose que ce qui serait utile à la conservation de notre vie corporelle; la virginité ne serait pas le prix d'une victoire, la chasteté le fruit de l'abstinence, car la vie sexuelle se serait d'elle-même restreinte aux actes nécessaires à la propagation de la race; nous n'aurions pas à dompter notre volonté par une aveugle obéissance, car elle aurait d'elle-même cherché sa satisfaction non en elle, mais en Dieu et dans sa volonté divine, toujours révélée, toujours réalisée; mais comme la volonté a été affaiblie et que par là même la nature a pris le dessus, il faut que celle-ci soit affaiblie à son tour, entravée dans ses mouvements, et qu'il soit fait violence à la volonté pour qu'elle soit arrachée à l'esclavage dans lequel elle se plaît. Sans cela jamais les deux éléments de l'homme ne seront dans un rapport légitime et ne constitueront une vie conforme à la volonté divine. Tels le péché les a faits, en lutte l'un avec l'autre, tels ils sont vis-à-vis de Dieu, en opposition avec sa loi. L'homme s'étant d'ailleurs posé comme terme de son activité propre, il ne peut être amené à la soumission à l'égard de Dieu qu'autant que sa propre volonté est brisée. Si l'on ne peut amener l'homme, au moins momentanément, à ne plus rien vouloir de lui-même, il n'arrivera jamais à ne vouloir que ce que Dieu veut. Les ascètes se servent d'une comparaison fort juste quand ils disent que l'arbre recourbé en un sens a besoin, pour être redressé, d'être exacte-

ment recourbé de même dans l'autre sens. Mais ce qui est bien plus évident et plus concluant dans notre sujet, c'est que le Christianisme est la religion de la renaissance. L'homme tel qu'il est né, c'est-à-dire tel qu'il est issu d'Adam, déplaît à Dieu; il faut que sa naissance actuelle et tout ce qui s'y rattache soit comme effacé, comme anéanti, il faut que l'homme soit régénéré. Là se montre clairement la nécessité de la partie négative de l'ascétisme. Le Nouveau Testament est tellement rempli d'exemples de ce genre qu'il est inutile de les citer en détail. N'oublions pas toutefois que c'est là le motif pour lequel Notre-Seigneur a accompli lui-même la loi mosaïque jusqu'à son dernier iota. Ainsi, pour l'homme qui reconnaît l'existence du péché, pour quiconque veut plaire à Dieu, il est évident que l'ascétisme négatif est, jusqu'à un certain point, absolument nécessaire.

Il en est de même de l'ascétisme positif; celui-ci serait nécessaire quand le péché n'existerait pas. Et, en effet, il suffit, pour en être convaincu, de faire attention à la nature de l'homme, et de rappeler, avec S. Irénée, que nous ne devenons ce que nous sommes destinés à être que par le développement. Par notre création nous sommes unis à Dieu en tant que telle est sa volonté et que notre union avec lui est conforme à l'idée qu'il a eue en nous créant; mais, actuellement et dans la réalité, nous ne le sommes qu'autant que nous le devenons par nous-mêmes. Or par nous-mêmes nous ne le pouvons qu'en passant par une série d'actions qui, dans le détail, manifestent l'accord de notre volonté avec celle de Dieu, et ce n'est que par la répétition fréquente de ces actes de volonté et des actions qui en résultent que notre volonté finit par être en elle-même d'accord avec la volonté divine et que cette conformité devient en nous quelque chose de naturel, d'essentiel, et par conséquent de permanent et d'accompli. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'entrer en aucun détail à ce sujet. Qui pourrait, en considérant tout ce qui est exigé pour arriver à la conformité de la volonté avec celle de Dieu, savoir : la connaissance de Dieu et de sa volonté, et de cette volonté dans tous les cas particuliers; puis la connaissance des obstacles qui nous entravent et des moyens que nous avons de renverser ces obstacles; enfin la connaissance de nous-mêmes et de la capacité que nous avons de nous vaincre nous-mêmes; qui pourrait s'imaginer parvenir à la connaissance d'une seule de ces choses sans étudier, sans méditer, sans s'appliquer, sans se faire aider et guider par d'autres, en un mot sans une pratique zélée et persévérante? Mais ces pratiques nécessaires, ces exercices obligés, cette étude indispensable pour arriver à cette indispensable science de Dieu et de nous-mêmes, constituent précisément ce que nous avons appelé l'ascétisme positif.

Enfin, quant au troisième degré, complément des deux autres, ajoutons quelques observations. Si nous pouvions, par notre propre force, renverser les barrières qui nous séparent de Dieu et rétablir notre union avec lui, l'ascétisme s'arrêterait sans aucun doute aux deux degrés dont nous avons parlé; mais il n'en est pas ainsi : la double œuvre, positive et négative, nécessaire pour notre union avec Dieu, n'est possible que par la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Nous ne pouvons agir que par elle et avec elle; sans elle nous ne pourrions ni entreprendre, ni, en aucun cas, accomplir aucun des actes de l'ascétisme. Or la grâce nous est communiquée ou plutôt n'agit en nous qu'à de certaines conditions. Ces conditions consistent en trois choses : appartenir à l'Église, participer à sa vie, recevoir ses sacrements,

c'est-à-dire faire tout ce qui constitue ce que nous avons appelé le troisième degré. Donc non-seulement ce troisième degré est nécessaire comme les deux autres, mais il est la base, la condition préalable des deux autres ; il en est à la fois le couronnement et le fondement, le principe et la conclusion.

Mais tout cela n'est-il pas exagéré? Ne demande-t-on pas trop ? Ne va-t-on pas au delà du but? On exige que chaque Chrétien pratique l'ascétisme et devienne un ascète : que deviendrait le monde si cette exigence était généralement réalisée ?

Sans doute ce que nous avons dit renferme cette conclusion, et, dans le fait, nous ne pouvons dire les choses autrement qu'elles ne sont : il faut que tout homme qui veut être et rester uni à Dieu croie en Jésus-Christ, qu'il devienne membre de son Église, qu'il vive dans et avec l'Église, qu'il participe à son culte, reçoive ses sacrements, ses bénédictions, sa consécration ; il faut qu'il rende à l'esprit la prédominance sur la nature pour se tenir en face de celle-ci comme une créature libre ; puis qu'il affranchisse cet esprit, désormais libre de la servitude de la nature, de la servitude de l'égoïsme, et le rende capable d'aimer et de se dévouer par amour ; il faut enfin que, préparé de cette manière, il s'exerce à l'union de sa volonté avec celle de Dieu par des actes divers et fréquemment répétés, lecture, méditation, examen de lui-même, bonnes œuvres ; il faut par conséquent qu'il pratique l'ascétisme, qu'il devienne un ascète. — Mais par là il n'est pas dit et il ne doit pas être entendu que tout homme qui a le bonheur d'être Chrétien doit être un ascète parfait, doit pratiquer l'ascétisme à tous ses degrés, et chaque degré jusqu'à sa perfection, que l'ascétisme, enfin, constitue sa vie entière. Nous avons vu que l'ascétisme a différentes formes, que chacune d'elles a de nombreux degrés. Demander quelque chose, ce n'est pas tout exiger ; dire : chaque Chrétien doit être un ascète, ce n'est pas dire qu'il faut qu'il soit dès ce monde un ascète parfait, et rien qu'un ascète.

On insiste et on veut voir si l'on peut justifier ceux qui sont ou veulent être de parfaits ascètes, faire de l'ascétisme leur vie tout entière. Sans aucun doute ; car le Christianisme n'a qu'un but : communiquer à l'homme l'Esprit de Dieu, afin que cet Esprit demeure en lui, se développe en lui, afin que, comme disent les ascètes d'après l'Apôtre, Jésus-Christ soit partout et tout en tous. Or il faut pour cela des instruments ; il faut que les uns servent au progrès et au salut des autres ; ces instruments de salut, ces organes de la vie d'en haut, ce sont les évêques, les prêtres, les moines, ou les membres de la hiérarchie instituée de Dieu à cette fin. Ces instruments sont, on le comprend, d'autant plus parfaits et plus aptes à leur ministère qu'ils sont plus actuellement, plus intimement, plus essentiellement les représentants de Jésus-Christ, c'est à-dire qu'ils sont plus aptes à faire ce dont ils sont chargés, non-seulement en vertu de leur charge, ce qui est une condition absolue, mais encore en vertu de leur sagesse personnelle et de leur sainteté actuelle. Or c'est ce que chacun devient en proportion de l'ascétisme qu'il pratique. Sans ascétisme, sans la méditation, la prière, le jeûne, l'abnégation, l'humilité, la douceur, la piété, la sainte bienveillance, nous ne sommes pas des prédicateurs chrétiens, nous ne sommes que des rhéteurs qui savons plus ou moins entretenir pieusement les gens ; nous ne sommes pas des prêtres, mais des acteurs qui jouons plus ou moins habilement notre rôle ; nous ne sommes pas des pasteurs des âmes, mais des fonctionnaires salariés, et chaque lettré pourrait l'être aussi bien et mieux que nous. Mais il

est évident que cet ascétisme a une multitude infinie de degrés, et il serait insensé et injuste d'appliquer à tous ceux qui sont chargés d'instruire et de guider les autres la même mesure et de faire valoir contre chacun les mêmes exigences. Que s'il y a des degrés, s'il faut reconnaître que ces degrés sont nécessaires et par là même justifiés, il faut aussi conclure qu'il y a un degré supérieur et suprême, c'est-à-dire qu'il y a parmi les prêtres, parmi les docteurs, parmi les moines, des individualités chez lesquelles l'ascétisme non-seulement est une phase accidentelle de la vie, mais constitue la vie tout entière. Demande-t-on enfin à quoi de tels personnages sont utiles en ce monde; l'expérience répond : Uniquement occupés de Dieu et de leurs frères pendant leur carrière terrestre, alors même qu'ils cessent d'agir et de parler (ce qui n'arrive le plus souvent qu'à un âge fort avancé), leur vie est encore active et féconde par l'exemple qu'ils donnent, par le respect qu'ils inspirent, par l'atmosphère divine qui les enveloppe, par la contagion pieuse dont ils sont le foyer; l'influence d'une âme sainte, dans laquelle le Christ vit et devient visible aux yeux du monde, est incalculable.

MATTES.

ASCHAFFENBOURG (CONCORDAT D'). *Voy.* CONCORDAT.

ASÉCA (עֲזֵקָה), ville dans la plaine de la tribu de Juda (1), à peu près au milieu entre Jérusalem et Éleuthéropolis. Ce fut jusque-là que Josué poursuivit les cinq rois cananéens (2); c'est entre Aséca et Socho que David tua Goliath (3). Roboam assiégea cette ville (4); plus tard elle fut assiégée et probablement prise par Nabuchodonosor (5); mais après la captivité elle fut de nouveau habitée par des enfants de Juda (1).

(1) *Josué*, 15, 35.
(2) *Ibid.*, 10, 10.
(3) I *Rois*, 17, 1.
(4) II *Paralip.*, 11, 9.
(5) *Jérém.*, 34, 7.

ASÉMONA (עַצְמוֹן) devint par l'ordre de Moïse une ville frontière du territoire israélite (2), et Josué renouvela cette prescription (3).

ASÉNA (אַשְׁנָה) est le nom de deux villes de la tribu de Juda, qui ne sont pas connues d'ailleurs (4).

ASER (אָשֵׁר). 1° Fils de Jacob et de Silpa, servante de Lia (5), et père d'une tribu d'Israël (6), sur la vie et la destinée duquel, d'une part, l'Écriture ne donne pas de renseignements, et, d'autre part, le testament des douze patriarches (7) renferme des détails qui ne méritent aucune croyance (8). D'après les Nombres, 26, 44-46, il avait trois fils et une fille dont les descendants reçurent de Josué, comme portion du partage commun, la bande étroite, mais fertile, qui longe la Méditerranée depuis le Carmel au nord jusqu'au delà de Tyr et Sidon (9). Il est fait mention de la fertilité de cette contrée dans la bénédiction de Jacob et dans celle de Moïse (10). Toutefois la tribu d'Aser ne parvint pas à conquérir cette contrée entière; Tyr et Sidon ne furent jamais en sa possession, pas plus, probablement, qu'Accon (11), dans la proximité du Carmel (12).

2° Aser, surnommée Hammichemethath (אָשֵׁר הַמִּכְמְתָת), était le nom d'une ville dans le voisinage de Sichem (13). Au temps d'Eusèbe il y avait encore une

(1) *Néhém.*, 11, 30.
(2) *Nombr.*, 34, 4 sq.
(3) *Josué*, 15, 33, 43.
(4) *Ibid.*, 15, 4.
(5) *Genèse*, 30, 13; 35, 26.
(6) *Nombr.*, 26, 44.
(7) Conf. A. Fabric., *Cod. pseudepigr. Vet. Test.*, I, 496 sqq.
(8) *Voy.* APOCRYPHES.
(9) *Josué*, 19, 24-31.
(10) *Genèse*, 49, 20. *Deut.*, 33, 24.
(11) *Voy.* cet article.
(12) *Juges*, 1, 31.
(13) *Josué*, 17, 7.

ville du nom d'Aser, dans les environs de Sichem, le long de la route de Sichem à Scythopolis (1).

ASIARQUES. Ἀσιάρχαι, de Ἀσία et ἄρχω. Act. des Ap., 19, 31, τινὲς δὲ Ἀσιαρχῶν. L'*alytarchia* était, dans les provinces romano-asiatiques, une charge publique semblable à l'édilité dans Rome, qui donnait la surveillance sur les jeux et les combats de gladiateurs célébrés en l'honneur des dieux et de l'empereur, et dont les Asiarques faisaient eux-mêmes les frais (d'où leur nom, soit qu'on le tire d'ἀλύω ou ἀλύη, soit qu'on le prenne des ἀλυταῖς, auxquels ils présidaient). D'après les diverses provinces ils se nommaient Syriarques, Cappadocarques, Lyciarques. Les Asiarques sont donc les édiles d'Asie, c'est-à-dire de l'Asie propre, *Asia propria*. Chaque ville élisait un citoyen considéré pour remplir cette charge; on ne peut pas admettre qu'il fallût que ce fût précisément un prêtre. Au moment de l'équinoxe d'automne ces élus s'assemblaient dans une des capitales de l'Asie, Éphèse, Smyrne, etc., et ils choisissaient dix d'entre eux, qui formaient un collége propre, τὸν κοινόν, dont les fonctions duraient une année. Les dix choisissaient entre eux le président, que confirmait le proconsul; c'était l'Ἀσιάρχης κατ' ἐξόχην; on comptait les années d'après leurs noms, comme d'après celui des consuls à Rome (2). Tertullien les nomme *præsides sacerdotales* (3). On trouve sur une inscription les surnoms d'ἀγωνοθέτης et στεφανηφόρος; Ruffin les appelle *munerarios* (4). L'opinion selon laquelle parmi les τινὲς δὲ Ἀσιαρχῶν, dont il est question aux Actes des Apôtres, il y avait des Asiarques hors de fonction, puisque le président du collége des dix portait seul le titre d'Asiarque, et que le grand prêtre des Juifs conservait ce titre d'honneur même après être sorti de charge, n'est pas vraisemblable et ne peut être démontrée.

Cf. Wesseling, *Diss. de Asiarchis*, *Ultraj.*, 1753; Salmas. *Exerc.* |*Plin.* p. 805.

ASIE (Ἀσία, d'après Hérodote, 4, 45, nom propre; d'après Bochart, *in Phaleg.*, I, 4, 33, de חֲצִי, *medium*). L'Écriture sainte désigne sous ce nom non pas toute l'Asie, mais seulement une portion de ce continent, et c'est celle dont nous avons à parler ici, les autres contrées de cette partie du monde étant traitées sous leurs noms spéciaux. Les classiques n'entendent pas non plus toujours toute cette partie du monde sous le nom d'Ἀσία. Ainsi dans Homère (1) Ἄσιος λειμὼν désigne un district de la Lydie près du Caystre (2); de même dans Strabon (3). Homère n'a pas de nom pour l'Asie entière ni pour l'Asie Mineure. Peu à peu les Grecs nommèrent Asie tout le pays qui était pour eux à l'orient, en deçà de la mer. Eschyle (4) et Pindare (5) sont les premiers qui se servent de ce nom pour toute l'Asie. Hérodote (6) comprend également sous cette désignation toute cette partie du monde; mais il n'a pas de nom spécial pour l'Asie Mineure, qu'il considère comme une pointe de l'Asie. Sous Alexandre on distinguait entre ἡ κάτω et ἡ ἄνω Ἀσία, la première de ces expressions désignant toute la contrée occidentale jusqu'à l'Euphrate, la seconde les contrées orientales. Sous les Romains, *Asia* signifiait non-seulement toute l'Asie, mais aussi l'Asie propre, *Asia propria* (ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία) (7), c'est-

(1) *Onom. ad v.* Ἀσήρ.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15.
(3) *De Spect.*, 2.
(4) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15.

(1) *Il.*, II, 462.
(2) Conf. Crusius, *Voc. ad Hom.*, p. 69.
(3) XIV, p. 650.
(4) *Prom.*, 412 et 734.
(5) *Ol.*, VII, 33.
(6) IV, 38.
(7) Strabo, XIII, 626. Cicero, *pro Flacco*, 27 Ptolém., 5, 2.

à-dire, outre le littoral et les îles de l'Ionie, l'Éolide et la Doride, la Mysie, la Lydie, la Phrygie, la Carie, toutes contrées dont Auguste avait fait une seule province consulaire. Le nom d'Asie Mineure, *Asia Minor*, paraît pour la première fois dans Orose (1).

D'après cela il est facile de comprendre pourquoi l'Écriture n'entend pas toute l'Asie sous ce nom. Antiochus le Grand est appelé, en sa qualité de vainqueur de la majeure partie de l'Asie Mineure (2), roi de l'Asie. Lorsqu'il fut obligé de céder aux Romains les provinces de l'Asie à l'ouest du Taurus, *Asia intra Taurum,* et que ceux-ci cédèrent à Eumène II, roi de Pergame, la Mysie, la Lydie et la Phrygie, le royaume de Pergame se nomma l'Asie. Toutefois les rois Séleucides de la Syrie se donnaient encore ce nom, quoiqu'ils ne possédassent plus que la Cilicie, afin de maintenir par là leurs prétentions aux provinces perdues (3). C'est ce que nous voyons dans I Mach., 12, 39; 13, 22; II Mach., 3, 3. Le testament d'Attale III, roi de Pergame, transmit, en 133 av. J.-C., la Mysie, la Lydie, la Carie et la Phrygie aux Romains, et ces provinces formèrent l'Asie propre, *Asia propria*. C'est cette Asie propre qu'il faut entendre sous le nom d' Ἀσία dans les passages suivants du Nouveau Testament : Act. 2, 9; 6, 9; 16, 6; 19, 10; 22, 20, 16; 21, 27; 24, 19; I Cor., 16, 19; II Cor., 1, 8; I Pierre 1, 1; Apoc., 1, 4, 11, tandis que les textes des Act. 19, 26-27 et 27, 2 désignent sous le nom d' Ἀσία toute l'Asie Mineure.

ASIE (PROPAGATION DU CHRISTIANISME EN). La Palestine, d'où le Christianisme partit pour se répandre sur toute la terre, était véritablement, au point de vue géographique et historique, le centre du monde ancien. Si la nation juive avait complétement répondu à sa mission, Jérusalem serait probablement restée la résidence du chef suprême de l'Église, comme elle était au commencement le centre des communautés chrétiennes, le foyer de la propagation de la foi, et le peuple israélite eût, dès lors, pris dans le nouveau royaume de Dieu, même sous le rapport de la gloire extérieure, la position prédominante qu'il doit occuper à la fin des temps, lorsque tout Israël sera sauvé et que les nations chrétiennes paraîtront comme des branches implantées sur le tronc saint et unique de la race élue de Dieu (1).

S. Pierre n'abandonna la Palestine qu'après avoir vu le sang de l'Apôtre S. Jacques couler dans Jérusalem, et ne fixa sa demeure à Rome que pour punir l'incrédulité de la nation juive, dont S. Paul se plaint si amèrement (Épître aux Romains), en même temps qu'il admire et adore la sagesse des voies insondables de la Providence dans l'appel des païens. A dater de ce moment aussi, l'Asie, berceau du Christianisme, cessa d'être le centre de la vie de l'Église et de la civilisation véritable. Les nations qui se groupent, par une sorte de procédé de cristallisation, autour de Rome, et s'attachent à ce noyau de la nouvelle vie du monde, prennent seules de la consistance et de la durée; tout le reste est plus ou moins une ruine, qui tombe sans forme et sans vie dans la poussière que soulèvent le mouvement des nations et les agitations de l'histoire.

Le Christianisme se propagea d'abord hors de Jérusalem dans trois directions principales. La première s'étendit vers le sud-ouest, par-delà l'Égypte et les contrées unies à l'Égypte (2); les Églises fondées dans cette direction trouvèrent leur point d'appui ferme et permanent dans Rome. La propagation de la foi

(1) I, 2. Conf. Mannert. 6 2, 15-30.
(2) I *Mach.*, 8, 6.
(3) Winer, *Lex. bibl. ad v.* Ἀσία.

(1) *Rom.*, II, 25 sq.
(2) *Voy.* les art. ÉGYPTE, ABYSSINIE, etc.

en Arabie n'appartient à aucune des trois directions principales; elle partit, par occasion, soit de Damas et des contrées à l'est du Jourdain, soit d'Égypte et d'Éthiopie. Jamais l'Église ne put réellement fleurir et s'asseoir solidement en Arabie, sauf dans les contrées limitrophes de la Syrie et de la Palestine. Aussi le mahométisme ruina-t-il presque de fond en comble le Christianisme en Arabie; il n'en resta, pour ainsi dire, pas de trace.

La seconde direction principale alla par Antioche vers le nord, et de là vers l'ouest et le nord-ouest. Ce fut principalement S Paul qui répandit le Christianisme dans cette direction, à travers l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce, jusqu'en Illyrie et en Italie. Dans cette première marche du développement de l'Église, S. Paul chercha, pendant un certain temps, à rattacher à Jérusalem, comme à leur centre d'unité et à leur point d'appui, les nouvelles communautés qu'il avait fondées; mais ce centre s'affaiblissait à mesure que l'histoire du peuple juif s'accomplissait, et l'Apôtre et l'Église entière furent enfin irrésistiblement entraînés vers Rome. Saint Paul eut le malheur de voir encore de son vivant les Églises fondées par lui, surtout en Asie Mineure, dominées par l'esprit d'anarchie et de révolte. D'après les descriptions qu'il fait lui-même, dans la II[e] Épître à Timothée, de l'état des Églises d'Asie, ses créations seraient bientôt tombées dans le chaos si le secours ne leur était venu de Rome. Au moment où l'Apôtre des Gentils était captif, l'apôtre S. Jean recevait manifestement de Rome mission du prince des Apôtres de se fixer d'une manière permanente dans l'Asie Mineure. On doit considérer S. Jean comme le second fondateur des Églises de l'Asie Mineure. A dater de ce moment nous trouvons la métropole d'Ephèse en union intime avec Rome. Il en fut de même des Églises de la Grèce, de Macédoine et d'Illyrie, qui, en s'attachant sérieusement au centre de l'unité, acquirent de la solidité et de la durée.

La troisième direction principale de la propagation de la foi s'étendit vers le nord-est et l'est. Le commerce entre la Palestine et les contrées de l'Euphrate et du Tigre avait toujours été extrêmement actif. Il est hors de doute que la grande moitié de la nation juive qui, depuis la captivité de Babylone, avait vécu dispersée en Mésopotamie et dans les contrées à l'est et au nord de ces fleuves, y resta fixée. Cela fait comprendre la rapide et lointaine propagation du Christianisme dans cette direction, dès les premiers siècles. L'Arménie, la Perse, jusqu'en Hyrcanie, et jusqu'à la Bactriane, l'Inde orientale, jusqu'aux bords du Gange, deviennent, dès les temps les plus reculés, les siéges d'évêchés importants, et l'on trouve des traces d'un Christianisme très-anciennement répandu dans les profondeurs de la haute Asie. Après de si brillants commencements, il semblait que l'Asie, éclairée de si bonne heure des lumières du Christianisme, irait, comme l'Europe, au-devant de grandes modifications politiques et sociales. Il n'en fut rien; au contraire, l'Église répandue au loin perdit bientôt sa force d'expansion, et, s'endormant de plus en plus dans sa vie intérieure, elle finit par s'écrouler, sauf quelques débris qui restèrent debout; et la cause première et principale de cette ruine fut qu'après la première propagation, presque aussi rapide que l'éclair, la constitution ferme et solide de ces Églises et leur intime union avec Rome furent entravées et violemment arrêtées par divers obstacles extérieurs. Un des principaux obstacles fut l'expansion de la nouvelle puissance persane, qui s'interposa comme une digue entre Rome et les Églises de l'Asie postérieure et centrale. Lorsque

l'oppression du Catholicisme fut complète en Perse, les communautés chrétiennes, absolument abandonnées à elles-mêmes, durent se flétrir comme des branches arrachées au tronc ou ne purent que végéter tristes et épuisées. La domination persane favorisa surtout les sectes hérétiques et schismatiques, notamment le nestorianisme.

En Arménie les circonstances furent moins contraires, quoique, après la première et rapide diffusion de l'Évangile, il y eut une période de décadence. Au troisième siècle, sous Grégoire l'Illuminé, l'Église arménienne prit un nouvel essor et parvint à se rattacher plus intimement à Rome (1).

Ce rapport avec le foyer commun donna à l'Église d'Arménie une vie intérieure et une force de résistance qui lui permirent de supporter le choc des tempêtes dont elle fut assaillie et qui font de ses annales une des parties les plus intéressantes de l'histoire ecclésiastique. Quoique la nation arménienne tombât plus tard dans de nombreuses erreurs et finît par perdre son indépendance politique, elle conserva et a gardé jusqu'à nos jours la foi chrétienne et une tendance prononcée à s'unir au centre de la catholicité.

De l'Arménie le Christianisme se répandit au nord, dans les contrées du Caucase, entre la mer Noire et la mer Caspienne.

Si d'une part l'interruption de l'union intime des Églises de l'Asie centrale et orientale avec Rome, centre d'unité marqué de Dieu même, fut une des causes principales qui empêchèrent le Christianisme de dominer dans ces contrées comme en Europe, d'autre part le schisme de Constantinople donna le coup de grâce aux Églises asiatiques. Sans ce schisme la réunion des parties disloquées au centre de l'unité aurait encore pu se faire avec le temps, et cette union aurait peut-être sauvé les Églises d'Orient de leur absolue dépendance vis-à-vis de l'islamisme ; mais le schisme grec mina le sol des Églises d'Asie, et tarit les sources d'où elles auraient dû puiser la force de combattre la puissance despotique de l'islam.

Si le faux prophète réussit à anéantir à peu près le Christianisme en Arabie, en Palestine, en Syrie, dans l'Asie Mineure, dans les contrées de l'Euphrate, en Perse, jusque dans l'Inde orientale et l'Asie centrale, il faut, sans aucun doute, attribuer cette étrange et universelle catastrophe à un arrêt de la justice divine. Combien la perturbation du monde chrétien eût été grande si le schisme grec était resté en possession paisible de toutes les provinces asiatiques ; si tant d'Églises renommées de l'Asie avaient pu, en apparence, attribuer leur antique éclat à ce schisme impie ! Il a été beaucoup plus salutaire pour l'Église entière que ces branches desséchées aient été complétement coupées que si elles avaient été conservées dans leur vie apparente. Libre de ce côté, l'Église a pu reprendre sans hésiter et accomplir sans entrave sa mission en Europe, espérant toujours, dans un meilleur avenir, mettre un terme au schisme grec. Mais, tout en avançant dans l'immense champ que lui ouvrait le nord de l'Europe, l'Église ne perdit pas un instant l'Asie de vue. Elle se sentait menacée dans son existence, blessée dans son être le plus intime, tant qu'elle voyait le berceau du Christianisme entre les mains de ses ennemis. On reconnaît combien elle eut toujours le sentiment énergique de son universalité, de sa mission dans le monde, aux efforts grandioses qu'elle fit pour sauver le Christianisme en Asie et notamment en Palestine. Son appel parvint à réunir les princes et les peuples sous la bannière de la foi, et, pendant deux siècles, le

(1) *Voy.* ARMÉNIE.

sang le plus pur des héros chrétiens coula sur les champs de bataille pour arracher aux partisans de l'islam la possession de la Terre-Sainte, ou plutôt de tout l'Orient chrétien. Pendant ce temps le schisme grec demeurait inactif ou entravait les succès de l'Occident catholique. Que si la victoire de l'Église n'a pas été complète, ou du moins durable, si elle a reperdu peu à peu presque toutes ses conquêtes, la victoire morale subsiste et portera ses fruits dans l'avenir le plus reculé. L'Église catholique a pris pied aux lieux saints, consacrés par les souvenirs de la vie du Sauveur, par le courage des Apôtres, par les origines du Christianisme; elle a su conserver les sanctuaires achetés au prix du sang le plus héroïque, par les prières permanentes et l'invincible patience des prêtres de sa milice régulière. En outre, elle n'a jamais cessé de tendre la main aux différentes Églises d'Orient qui, à la suite de leur séparation d'avec Rome, sont tombées dans la misère et l'esclavage, et de perpétuer, en les secourant, ces antiques et vénérables témoins des traditions primitives du Christianisme. Elle ne s'est pas lassée, dans son zèle et sa merveilleuse persévérance, de renouveler, de reprendre les essais d'union, si souvent infructueux, et qui devront finalement aboutir, et ramener à l'unité catholique les Églises d'Orient et même les Grecs schismatiques. Que si l'œuvre de cette réunion n'a pas complétement réussi encore, il n'en est pas moins vrai qu'aujourd'hui il n'y a pas en Asie la moindre communauté chrétienne dans laquelle ne se trouve une portion de fidèles persévérant dans l'union avec l'Église catholique, et qu'une grande partie des évêchés d'Orient, jadis si célèbres, ont été conservés, non-seulement de nom, mais de fait. Là où les siéges épiscopaux ont été complétement détruits, là où il n'y a plus de troupeau qu'un évêque puisse conduire, l'Église a institué provisoirement des coadjuteurs ou des vicaires apostoliques qui conservent le nom de ces anciens et vénérables siéges, et expriment ainsi l'espoir qu'a l'Église de voir ressusciter un jour ces diocèses depuis si longtemps endormis.

Lorsque l'Église vit que les croisades n'amenaient pas les résultats qu'elle en avait d'abord attendus et que les luttes pour la possession de l'Orient continuaient entre les puissances chrétiennes elles-mêmes, elle songea à de nouveaux moyens de venir en aide à la Terre-Sainte et de sauver cette portion si précieuse de son héritage. Les grandes missions entreprises à dater du quatorzième siècle, qui, partant surtout d'Allemagne et d'Italie, s'étendirent, par la Russie, dans l'Asie centrale, et dont l'histoire n'a pas su, jusqu'à présent, apprécier la valeur, n'eurent pas d'autre but que le salut de la Terre-Sainte, si on comprend ce salut dans son sens le plus large et tel que le comprend l'Église. On ne pouvait plus vaincre par les armes la puissance de l'islamisme, qui s'était posté comme une infranchissable montagne de glace aux portes de l'Orient et menaçait de plus en plus de réduire en un stérile désert le vaste domaine de l'Évangile. Quoique l'Église fût obligée d'employer toutes ses ressources pour défendre sa propre existence en Europe, elle ne cessa pas un instant de travailler à sauver le berceau de la foi chrétienne. Elle chercha, le chemin direct lui étant fermé vers la Syrie et la Palestine, à s'ouvrir, de l'autre côté de la mer Caspienne et de la mer Noire, à travers des contrées dont les populations commençaient à peine à être connues dans l'histoire, une route vers l'Asie centrale et postérieure, pour trouver dans ces régions, soustraites à l'empire de l'islamisme, un sol libre où elle pourrait fonder une nouvelle Église, former un nouveau

[illegible] qui peu à peu s'étendit [illegible] pour revenir vers l'Asie occidentale [illegible]. Cette tentative grandiose [illegible]. Le chemin autour de la mer Noire et de la mer Caspienne lui fut fermé par l'islamisme d'une part, de l'autre par le schisme russe, non moins intolérant. L'Église ne se découragea pas et n'abandonna pas encore l'Asie à sa destinée. Les missions entreprises vers la haute Asie avaient fait connaître les grands empires de l'Asie orientale non soumis à l'islamisme. L'Église s'occupa de trouver une route vers l'Asie orientale, où pourrait se rallumer le flambeau de la lumière évangélique. Ce fut l'esprit universel de l'Église catholique qui poussa à la découverte de l'Amérique, de la route de mer vers les Indes orientales, et enfin à la circumnavigation de la terre. Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à chercher quelle influence la découverte de l'Amérique exerça sur les affaires de l'Église, même en Europe, et quelle réaction on peut en attendre encore. Ce qui nous importe, c'est de remarquer que la découverte de l'Amérique et ses suites, celle de la voie de mer vers les Indes orientales, ont donné à l'Église une situation toute différente de celle qu'elle occupait du temps des croisades. D'abord ce furent les Portugais qui portèrent la Croix vers l'Asie orientale et qui remplirent là leur mission dans l'histoire du monde ; ce furent les Portugais qui, par la destruction de la puissance malaise, mirent à jamais une limite à l'islamisme et rendirent impossible son extension vers la Nouvelle-Hollande et dans les mers du Sud. Sans la destruction de la puissance malaise, il est probable que l'Inde orientale et la Chine eussent succombé aux armes musulmanes. Les Espagnols achevèrent, aux îles Philippines, l'œuvre des Portugais, en s'emparant de cet avant-poste extrême de la puissance mahométane et fondant dans ces îles une florissante chrétienté. Ce fut presque simultanément que sur tous les points de l'Asie méridionale et occidentale commença l'annonce de la foi chrétienne. L'Inde antérieure, Ceylan, Amboine et les Moluques, Siam, Anam, les îles Philippines, le Japon, la Chine virent s'élever la Croix sur leur sol. L'histoire de ces missions est digne des périodes les plus glorieuses des premiers siècles. C'est à peine si, dans les vieilles contrées de la chrétienté, il y a eu autant de sang versé que dans cette jeune Église de l'Inde orientale, consacrée par le dévouement d'innombrables martyrs. L'Église plongea si profondément ses racines dans ces contrées idolâtres que les tempêtes les plus furieuses, qui, depuis lors, ont fondu sur elle, n'ont pu l'ébranler. Ces tempêtes furent avant tout excitées par la jalousie des protestants. Aucun peuple, sous ce rapport, ne s'est autant déshonoré que les Hollandais. Ayant réussi à vaincre les Portugais dans les Indes orientales, ils ruinèrent la majorité des Églises fondées par leurs adversaires, chassèrent les prêtres et contraignirent par la violence les indigènes à abandonner la foi catholique. Cette persécution non-seulement entrava les efforts des missionnaires, mais enleva au Christianisme le profond respect qu'il avait inspiré jusqu'alors aux populations de l'Inde. Beaucoup d'indigènes, forcés, après la dispersion des catholiques, d'embrasser le protestantisme, revinrent à l'idolâtrie. Les Hollandais furent encore plus nuisibles au Japon, où une grande partie de la nation avait embrassé la foi catholique ; ils s'allièrent aux païens et les secondèrent dans l'oppression dont ils accablèrent les catholiques. Ils restèrent pendant deux siècles en rapport de commerce avec les Japonais, sans faire jamais la moindre tentative en faveur du nom chrétien.

Au dix-huitième siècle les Hollandais furent remplacés par les Anglais, ceux-

ci, surtout depuis le commencement du dix-neuvième siècle, propagèrent leur domination dans toutes les Indes orientales, s'établirent dans l'empire des Birmans, à Malacca, et arrêtèrent à l'île de Bornéo la puissance hollandaise qui recommençait à s'étendre sur les îles. Les Anglais se distinguèrent d'abord fort peu de leurs prédécesseurs hollandais dans la manière dont ils traitèrent les catholiques; mais peu à peu ils devinrent plus tolérants, et, depuis l'émancipation des catholiques d'Angleterre et d'Irlande, la situation de l'Église est devenue tolérable en Asie. L'extension de la puissance anglaise et l'influence de la civilisation européenne préparent le terrain pour l'Église, et tout fait pressentir, après trois siècles d'oppression et de persécution, une période de progrès. La Chine elle-même, fermée depuis des siècles, s'ouvrira peut-être à l'influence européenne à la suite de la guerre actuelle. Qui sait si la masse d'éléments impurs et perturbateurs que l'Angleterre et l'Amérique ont envoyés en Chine n'achèvera pas la grande révolution qui menace l'empire chinois et met en question la dynastie mongole? De tous côtés, ce semble, la voie se fraye pour l'Église et l'Évangile. Il ne serait pas impossible que la foi chrétienne triomphât complétement et rapidement de l'ancienne croyance, parce que, dans un empire comme celui de la Chine, un ébranlement politique fondamental entraîne nécessairement une révolution religieuse, et que l'Église catholique, depuis 300 ans, a si bien pénétré et s'est si solidement établie dans les provinces les plus centrales de la Chine que le peuple y est tout préparé à une renaissance.

Les efforts de la Russie et des États-Unis, en ouvrant le marché du Japon aux nations européennes, fourniront également à l'Église les moyens de profiter des voies tracées par le commerce.

Enfin la Providence s'est préparé un moyen tout particulier pour la conquête de la Terre-Sainte, du côté des États de l'est et du sud-est, en réservant, non loin de la populeuse presqu'île indienne, aux populations chrétiennes de l'Europe, un pays presque aussi vaste que l'ancien continent : c'est la Nouvelle-Hollande. Le flot innombrable des émigrés venus d'Angleterre, d'Irlande et des autres contrées européennes, couvre le sol. Quoique ce soit un but terrestre que poursuivent la cupidité et l'ambition dans ces entreprises lointaines, la perversité humaine n'est pas en état d'annuler l'éternel plan de la Providence. Déjà un archevêché catholique prospère dans la Nouvelle-Hollande, et le nombre des évêchés fondés depuis ce siècle augmente rapidement. L'Australie chrétienne sera certainement d'une utilité extrême à la propagation du Christianisme dans le sud-est de l'Asie.

Tout le tiers septentrional de l'Asie est sous la domination de la Russie. Si l'on déduit les provinces du Caucase, la Russie asiatique de l'Oural, vers l'est, ne renferme pas plus de 2,600,000 habitants, parmi lesquels se trouvent à peu près 1,500,000 schismatiques grecs. La Providence a-t-elle réservé une tâche à la Russie, dans la propagation du Christianisme : c'est ce qui jusqu'à présent est du moins encore fort douteux. La Russie peut être appelée à jouer indirectement un grand rôle à cet égard; mais, que l'influence de la Russie fasse tomber la plus grande partie de l'Asie sous le joug du schisme grec, c'est ce qui nous paraît au plus haut point invraisemblable. D'abord, et précisément en Asie, la religion grecque est divisée en une foule de sectes hétérodoxes. En outre, la population russo-grecque est séparée des Indes orientales et de la Chine par des races nomades mahométanes, de telle sorte que la propagation de l'Église grecque schismatique dans les pays civilisés de l'Inde postérieure, par la Sibérie, ne

paraît guère possible. Il est vrai que, du côté du Caucase, il y a moins d'obstacles à ce que l'influence russe s'étende sur les pays de l'Euphrate et de là sur l'Asie Mineure, la Syrie et la Palestine. Dans tous les cas, la destinée de l'Asie, au point de vue religieux, se décidera non par le nord, mais par l'est et le sud-est.

Nous allons, pour terminer, donner un court aperçu de la situation de l'Église catholique dans chacune des contrées de l'Asie.

Quant à ce qui la concerne dans l'Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Arménie et dans les pays de l'Euphrate, nous renvoyons à l'article TURQUIE. L'Église y a gardé un grand nombre de diocèses. Si les fidèles de ces diocèses latins sont en général peu nombreux, au moins l'Église conserve dans ces anciens et célèbres siéges épiscopaux les gages de la future renaissance de ces contrées. L'Église grecque n'a de nombreux adhérents que dans la partie antérieure de l'Asie Mineure, dans l'île de Chypre et en Syrie. Le protestantisme a aussi cherché à s'établir dans ces régions et a fondé des missions dans beaucoup de localités; il a même établi à Jérusalem un évêque anglo-prussien. Tous ses efforts n'aboutiront pas à de grands résultats. Les envoyés protestants cherchent surtout à remplir les sectes de haine contre l'Église catholique et à les empêcher de s'unir avec elle. Ils ont réussi auprès d'une portion des Arméniens en Palestine et au Liban. Du reste, l'érection d'un évêché protestant à Jérusalem n'a eu pour conséquence que de rappeler l'attention des peuples catholiques vers la Palestine. Les Maronites en Syrie et dans l'île de Chypre, qui comptent 2 à 300,000 âmes, professent la foi catholique. Une grande partie des Arméniens tient à l'union, et le Pape Pie IX a pu instituer parmi eux toute une série d'évêchés nouveaux. Outre cela il y a des Nestoriens revenus à l'unité : ce sont les Chaldéens, les Syriens et les Grecs (Melchites).

La masse des habitants de l'Arabie est islamite. Dans les derniers temps, de petites communautés catholiques se sont formées à Aden, possession anglaise, et dans quelques villes des bords de la mer Rouge. De plus les habitants de l'Hauran (l'Auranitide), au nord-ouest de l'Arabie, sont pour la plupart catholiques.

L'islamisme domine en Perse ; dans l'ouest et le nord-ouest seulement se trouvent des communautés nestoriennes et arméniennes, nombreuses surtout autour du lac Urumia. L'archevêché latin d'Ispahan est provisoirement uni à celui de Babylone, le nombre des Catholiques étant fort petit en Perse. Plusieurs communautés nestoriennes et arméniennes sont rentrées dans le sein de l'unité, quoique les émissaires américains établis au lac Urumia aient cherché à entraver de la manière la plus odieuse cette réunion. Dans le Turkestan, l'Afghanistan et le Beloudschistan la masse est mahométane. Ce n'est que depuis la domination anglaise dans le Pendjab que des missionnaires chrétiens y ont pénétré.

Dans l'Inde antérieure l'Église catholique touche actuellement à une crise toute particulière. A l'origine, le Christianisme y fut propagé et protégé par les Portugais, puis persécuté et opprimé par les Hollandais et les Anglais ; mais peu à peu les choses changèrent complétement de face. Les Hollandais furent expulsés et sous la domination anglaise l'Église jouit d'une tolérance très-favorable à ses intérêts. A mesure que les ordres religieux refleurirent en Europe, que le sens religieux se réveilla, l'Église renouvela ses efforts pour reprendre les grandes missions des Indes, interrompues trop longtemps par la violence de ses ennemis ; mais, avant de réussir, il fallut surmonter un obstacle d'une nature toute spéciale. La protection portugaise, autrefois si utile dans les

Indes orientales, était précisément l'obstacle qui depuis longtemps empêchait la restauration de l'Église. La couronne de Portugal exerçait le droit de patronage sur les évêchés situés dans des territoires désormais en possession des Anglais, et elle l'exerçait d'une façon tout à fait préjudiciable à la religion catholique. Imbue de l'esprit hostile à l'Église qui depuis longtemps s'était emparé du Portugal, la bureaucratie empêchait de tout son pouvoir l'érection de nouveaux évêchés, laissait vacants les siéges existants, dont elle encaissait les riches revenus, en faisant administrer les diocèses par des vicaires généraux, ses instruments dociles. On comprend facilement que, sous un pareil régime, la discipline ecclésiastique dut tomber et tout zèle pour la propagation de la foi se refroidir. Les réclamations du Saint-Siége étant restées sans résultat, le Pape Grégoire XVI résolut de faire un pas décisif, mais difficile, en abolissant les diocèses de Cochin et de Méliapour, situés sur le territoire anglais et placés sous le protectorat du Portugal, et de restreindre la juridiction de l'archevêque de Goa aux limites du territoire portugais. Il fallait s'attendre de la part du gouvernement portugais à une vive résistance contre une mesure si grave, prise uniquement dans l'intérêt de l'Église. Le Portugal suscita, à l'aide de l'administrateur de l'archevêché de Goa, un schisme formel, fit ordonner prêtres un grand nombre de sujets indigènes, qu'il chargea des paroisses soumises à la domination anglaise. On pouvait espérer que celle-ci s'opposerait à l'intrusion des nouveaux curés et protégerait les pasteurs anciens et légitimes; mais l'esprit d'hérésie poussa les autorités anglaises à favoriser les intrus portugais, et les tribunaux leur adjugèrent, ainsi qu'aux communautés dissidentes, la propriété des églises, des cures et des autres revenus ecclésiastiques. De cette manière une masse de 6 à 800,000 croyants fut arrachée à la communion de l'Église. Néanmoins le Saint-Siége maintint son décret, nomma pour toute l'Inde antérieure des vicaires apostoliques; le nombre des missionnaires augmenta d'année en année; les Jésuites travaillèrent, à Maduré, avec un zèle infatigable à la conversion des paroisses séduites, et en peu d'années ils réussirent à en ramener plus de la moitié. Il y a peu de temps que l'administrateur de l'archevêché de Goa a fait sa soumission au Saint-Siége et est retourné dans son diocèse de Macao. Le schisme est aboli en droit, si les suites n'en sont pas partout effacées. Il fallut que l'Église des Indes orientales subît cette effroyable crise avant de pouvoir être rajeunie au dedans, rayonner puissamment au dehors. Les choses en sont à un point tel qu'on peut prévoir, d'un jour à l'autre, que les vicariats apostoliques seront remplacés par une nouvelle division du pays en archevêchés et en évêchés.

Le nombre des Catholiques de l'Inde antérieure anglaise s'élève à peu près à 1 million, à 3 ou 400,000 âmes dans les possessions portugaises et françaises de cette portion du monde. Les missionnaires protestants déploient dans les Indes, sous la protection de la domination anglaise, une grande activité, et cherchent surtout à pénétrer dans les communautés catholiques longtemps abandonnées. Malgré toute la puissance politique qui les soutient et les moyens extraordinaires qui sont mis à leur disposition, ils n'aboutissent à aucun résultat d'où l'on puisse attendre quelque changement pour l'avenir des Indes. Dans l'Inde postérieure ils n'ont aucune influence. L'ancien évêché portugais, aujourd'hui vicariat apostolique de Malacca, consiste à peu près en 36,000 catholiques.

L'empire birman compte près de 6 à 7,000 Catholiques, sous un vicaire apostolique.

Les choses en sont au même point dans le royaume de Siam, où les circonstances paraissent actuellement favorables au Christianisme.

L'Église de l'empire d'Anam (Cochinchine, Cambodje, Tonquin oriental et occidental) est beaucoup plus importante; là, depuis des siècles, elle lutte, non pas tant pour son existence que pour sa domination, et, malgré les persécutions les plus sanglantes, le nombre des fidèles y est toujours croissant (1). Elle compte 7 vicariats apostoliques et un peu plus d'un demi-million de Chrétiens.

Beaucoup de géographes considèrent une partie des îles de l'Inde orientale (Java, Moluques, Philippines) comme faisant partie de l'Australie; Ceylan, Pulo-Penang et le littoral septentrional de Bornéo appartiennent aux Anglais.

A Ceylan l'Église a résisté à une dure et longue oppression; elle fleurit aujourd'hui et compte deux vicaires apostoliques et 200,000 fidèles. Il y a un séminaire de missionnaires catholiques à Pulo-Penang. Les possessions hollandaises, qui s'étendent de plus en plus au delà de Java, Sumatra, Bornéo, Célèbes, etc., ont un vicaire apostolique à Batavia, auquel obéissent 30 à 40,000 Catholiques.

Depuis les dernières persécutions suscitées contre le vicaire apostolique de Groot, l'Église catholique paraît avoir obtenu plus de liberté.

Les possessions portugaises embrassent l'île Timor, outre une partie de Flores et de Sabrao, avec 140,000 catholiques, sous la juridiction de l'évêque de Macao.

Les possessions espagnoles enfin (les îles Philippines, Magindanao, Sulu et une partie de Palavan) comptent 4 millions de catholiques et 1 million de païens et de mahométans, et comprennent l'archevêché de Manille et les 3 évêchés de la Nouvelle-Ségovie, de la Nouvelle-Cacérès et de Zébu. En somme, l'Église catholique des Indes orientales a déjà une véritable importance.

En Chine (1), l'activité des missionnaires est parvenue aussi, depuis trois cents ans, à poser les fondements d'un florissant avenir. Il serait difficile de déterminer avec quelque exactitude le nombre des fidèles. Bientôt aussi les vicariats apostoliques pourront y être convertis en évêchés. Déjà l'évêché de Macao est sous le protectorat du Portugal. L'évêché de Péking est actuellement administré par un vicaire apostolique.

La Corée, autrefois inabordable aux Européens, a vu également le Christianisme pénétrer dans son sein depuis le commencement de ce siècle, et un vicaire apostolique y gouverne un troupeau de fidèles de jour en jour plus nombreux.

Pour le Thibet, nous renvoyons à l'article spécial. Nous n'avons aucun renseignement exact sur la situation de l'Église au Japon. De vagues récits apprennent qu'il y a encore des traces de l'ancienne Église catholique dans l'intérieur du pays. On a nommé, il n'y a pas longtemps, un vicaire apostolique au Japon. Comme il s'agit en ce moment de lever la prohibition qui fermait le pays à tous les étrangers, la solution de cette question peut avoir les conséquences les plus fécondes pour l'avenir religieux du Japon.

Quant aux possessions russes en Asie, on estime que le nombre des Catholiques qui vivent en exil en Sibérie monte à 20 ou 30,000 âmes, pour lesquelles il n'y a, dans les villes principales,

(1) *Voy.* Tonquin.

(1) *Voy.* cet article.

que trois églises paroissiales catholiques.

Les Catholiques sont plus nombreux dans les contrées du Caucase, mais ils y sont exposés à une persécution permanente. Les missionnaires catholiques sont bannis de Tiflis et de la plupart des villes d'Arménie, et les Arméniens catholiques sont, par un ukase impérial, subordonnés à la juridiction du patriarche schismatique. Il en résulte que beaucoup de ces Catholiques ont émigré dans l'Arménie turque.

Il y a donc peu d'espoir à conserver de ce côté, pour le moment, quant à la propagation de la foi catholique, si la guerre du Caucase ne vient pas un jour modifier cet état de choses.

MICHELIS.

ASILE (DROIT D'). L'asile est un lieu de refuge légal pour ceux qui sont poursuivis. Ce privilége accordé à une localité se nomme le droit d'asile. Cette institution n'appartient pas exclusivement à l'Église chrétienne; on trouve chez tous les peuples des temps anciens et du moyen âge des asiles protégeant ceux qui sont poursuivis. Des cantons déterminés, des villes, des îles, des bois, des autels, des temples, des statues offraient cet asile ou cette protection à des fugitifs, tantôt en vertu de dispositions politiques, tantôt en vertu d'usages ou de priviléges légaux, d'autres fois par des motifs religieux. Ce qui rendait le droit d'asile d'une haute importance dans les siècles passés, c'était une législation pénale défectueuse, qui prononçait des peines dures et sévères, dont elle abandonnait souvent l'exécution à la partie lésée elle-même. Ainsi, par exemple, chez les Hébreux, le droit d'asile était en rapport avec l'institution de la peine du talion. Dans l'empire romain, dont les commencements se rattachent à l'ouverture d'un asile, nous trouvons tant de lieux d'asiles que les empereurs furent obligés de prendre des mesures pour en restreindre le nombre (1).

Chez les Germains, la paix dont devaient jouir les temples et les bois sacrés était telle qu'on aurait difficilement autorisé l'usage de la violence à l'égard des personnes qui séjournaient dans leur enceinte.

Le droit d'asile de l'Église chrétienne a une double origine historique. D'abord la paix qui régnait dans les temples païens devait à plus forte raison se retrouver dans les églises chrétiennes; puis l'Église, institution de salut, puissance réconciliatrice, prit sous sa protection le malheureux qui invoquait son secours, et elle tâcha d'obtenir que le châtiment corporel, la peine temporelle, même la peine capitale, fût commuée en une pénitence ecclésiastique. Ce droit d'asile protégeait le coupable pendant la durée de son séjour dans le lieu privilégié; la conversion du châtiment en pénitence le garantissait partout et pour toujours. Les empereurs romains reconnurent et déterminèrent le droit d'asile des églises. Théodose le Grand punit de la peine de lèse-majesté la violation du droit d'asile des églises, et l'empereur Léon alla plus loin encore. Théodose le Jeune, à l'occasion d'un tumulte causé par des esclaves qui s'étaient réfugiés dans une église, publia une ordonnance expresse pour garantir l'église de toute profanation de la part des fugitifs; ceux-ci devaient entrer dans l'asile sans armes et ne pas demeurer dans l'église même, le droit d'asile étant étendu à toute l'enceinte de l'église, comprenant bâtiments, bains, jardins, portiques, avant-cour et dépendances. Justinien exclut, dans sa Novelle 17, les meurtriers, les adultères et les ravisseurs de jeunes filles, du droit d'asile. Tandis que le droit romain sanctionnait surtout le droit d'asile appartenant à la localité ecclésiastique, le

(1) Conf. Tacite, *Annal.*, III, 61-63.

droit germanique insista sur le droit de protection dévolu à l'Église elle-même comme institution de salut. On trouve, il est vrai, déjà des traces de ce droit spécial dans l'ancien droit ecclésiastique et dans le droit romain, notamment dans le 8e canon du concile de Sardique, qui décrète que l'intervention de l'Église sera accordée à ceux qui la réclameront, et Théodose le Jeune, ainsi que Léon, ordonnent que les maîtres fassent grâce aux esclaves qui se sont réfugiés dans l'église, si le clergé la demande. Mais ce n'est que dans le code germanique que cette disposition est devenue historiquement le point capital du droit d'asile. Ainsi l'essence de la franchise ne consistait point, chez les Germains, uniquement dans la garantie qu'offrait le séjour dans une église, mais surtout dans la transformation du châtiment du coupable qui avait encouru la peine capitale ou d'autres peines corporelles graves. Ce droit fut revendiqué par l'Église dans les conciles d'Orléans (511) et de Mayence (813), et le canon introduit à ce sujet dans le dernier concile a été inséré dans le recueil des capitulaires de Benoît (1) et dans le Décret (2).

La législation civile confirma ce droit, qui fut très-efficace contre l'abus de la coutume germanique autorisant la vengeance du sang versé. Toutefois, comme les abus dont ce droit pouvait naturellement devenir l'occasion furent très-fréquents, on comprend qu'on chercha à le restreindre dans des limites raisonnables et qui ne pussent pas nuire à l'action légitime du droit pénal, par exemple en excluant du droit d'asile ceux qui étaient déjà jugés, en exceptant certains crimes du bénéfice de la franchise, etc. En Allemagne on accorda aux demeures des évêques et aux cimetières le même droit qu'aux églises. Enfi droit d'asile subit des modifications portantes lorsque la législation pénal fixa et s'améliora, et que l'autorité l'Église n'eut plus besoin, pour obten considération qui lui est due, du privi de la franchise. Ainsi, dès le douzi siècle, le droit canon et le droit tendent à restreindre de plus en plu droit d'asile ecclésiastique, et une s de décrets des Papes, depuis Innocent I excepta un grand nombre de délits et crimes du droit d'asile. Enfin, lors l'esprit de douceur et d'humanité s'était fait jour par le droit d'asile pé tra dans le droit criminel et le c pénal des temps modernes, et que l'É glise reporta sa sollicitude sur les cho purement spirituelles, l'institution droit d'asile, ayant accompli sa destin fut dans la plupart des États expres ment ou tacitement abrogée. Il est é dent, quoiqu'il n'y ait plus de dr d'asile aujourd'hui, qu'il faut avoir ég à la sainteté du lieu et s'entendre av l'autorité ecclésiastique pour arrêter coupable qui s'est réfugié dans une égli Dans les États du Pape il y a enc des restes du droit d'asile.

HILDENBRAND.

ASIONGABER [עֶצְיוֹן גֶּבֶר; LXX Γεσιων (Ασιων) Γαβερ] (1), nommé d'abo comme lieu de campement des Israélit pendant leur pèlerinage de trente-hu années en Arabie. Ils y vinrent (2) lor qu'ils tournèrent par le sud le pays d'I dom et atteignirent Moab. Asiongabe appartenait encore à Édom ; ce po était situé aux bords de la mer Rouge près d'Élath, aux limites septentrionale du golfe Élanitique. Salomon y cons truisit une flotte de commerce (3), ains que plus tard Josaphat, qui perdit se navires à la suite d'une tempête (4).

(1) I, 155.
(2) C. 9, c. XVII, 9, 4.

(1) *Nombr.*, 33, 35.
(2) *Deut.*, 2, 8.
(3) III *Rois*, 9, 26. II *Par.*, 8, 17.
(4) *Ibid.*, 22, 49.

osèphe cite Ἀσιωνγγάβαρος et dit qu'on ommait de son temps Bérénice (1). nomasticon connaît encore le bourg a (Ἀσία, l'Asyum de Makrizi, dans khard, p. 830); mais le voisinage ath lui avait fait perdre son ancienne ortance. Il résulte de la Bible et témoignages non bibliques qu'il chercher Asiongaber, non pas dans erm, avec Büsching, aux limites inieures et occidentales du golfe, mais s le petit golfe d'Akabah, où, à peu s à une lieue du fort d'Akabah, quand eaux sont basses, on voit encore ruines surgir de la mer (2), et dont binson (3) a trouvé un souvenir dans ady al Ghudyan.

J. Mayer.

ASMODÉE (LXX, Ἀσμοδαῖος; vulg., *smodæus*), nom mal famé, dans la déonologie juive, d'un démon appelé dans Talmud et les écrits rabbiniques אַשְׁמְדַאי, « roi des démons, » désigné égaement sous le nom Sammaël ou Satan, et caractérisé comme l'esprit impur qui a dû cohabiter avec les femmes de Salomon (4). Dans le livre de Tobie il paraît comme un démon envieux, méchant et impur, qui aimait Sarah (6, 14 : δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν) et par jalousie tua sept de ses maris la première nuit de leurs noces (5); mais il fut chassé par le jeune Tobie, qui, d'après le conseil de l'ange, avait fait brûler le foie et le cœur d'un poisson (6), et fut lié par l'ange dans le désert de la haute Égypte (7).

Les difficultés qui naissent de cette description toute spéciale du démon sont graves pour celui qui prend le récit du livre de Tobie dans sa teneur historique; mais ce livre de l'Ancien Testament, d'ailleurs si remarquable et d'une exécution incomparable dans sa tendance didactique, renferme beaucoup d'autres éléments traditionnels, qui démontrent que l'auteur n'a voulu que transmettre fidèlement, comme il l'avait trouvée, la matière de son récit, et n'en faire qu'un ouvrage de morale. Dès lors les difficultés que les données sur le démon Asmodée ont présentées aux exégètes et aux dogmatiques disparaissent.

On n'a rien dit de satisfaisant sur la signification du nom, que les uns font venir de l'hébreu, les autres, comme Reland, Jahn et Gésénius, du néo-persan. On trouve des renseignements tirés des écrits juifs, sur Asmodée, dans Buxtorf, *Lexic. Chald.*, Talmud, p. 237, et dans Eisenmenger, *le Judaïsme dévoilé*, t. I, p. 351.

Movers.

ASMONÉENS *Voy.* Machabées.

ASNOTH THABOR (אַזְנוֹת תָּבוֹר), localité des frontières dans la tribu de Nephtali; selon Eusèbe, dans les environs de Diocésarée.

A SOLIS ORTUS CARDINE, hymne du Bréviaire romain, composé par le poëte romain Sédulius, et nommé aussi : « *Pæan alphabeticus in Christum.* »

ASOR (חָצוֹר; LXX, Ἀσώρ; vulg., *Asor*) est le nom de plusieurs villes de Palestine :

1° Une ville de ce nom fut conquise et pillée par Josué, son roi Jabin tué (1), et assignée à la tribu de Nephtali (2), qui n'en resta pas longtemps maîtresse, car au commencement de la période des Juges on la voit déjà retombée aux mains d'un roi cananéen (3). Elle était située au nord-ouest du lac Mérom; elle fut agrandie et fortifiée par Salomon (4),

(1) Pompon. Mela, 3, 8, 7.
(2) Burckh., 529.
(3) I, 289.
(4) Conf. Gittin, fol. 68, col. 1, 2.
(5) *Tob.*, 3, 8; 6, 13, 14.
(6) 6, 16, 17.
(7) 8, 3.

(1) *Josué*, 11, 10.
(2) *Ibid.*, 19, 36.
(3) *Juges*, 4, 2.
(4) III *Rois*, 9, 15.

plus tard conquise par Téglatphalasar (1).

2° Autre ville située dans la tribu de Benjamin; c'est tout ce qu'on en sait (2).

3° Enfin il y avait dans la tribu de Juda, d'après Josué (3), deux villes de ce nom, dont l'une, pour la distinguer de l'autre, s'appelait la Nouvelle-Asor (חָצוֹר הֲדַתָּה). Il faut probablement combiner avec l'Asor de Galilée, nommé d'abord la plaine d'Asor, τὸ πεδίον Νασώρ (4), dans les environs du lac de Génézareth, et lire, en place de Νασώρ, Ἀσώρ, comme font la Vulgate et la version syriaque. Le ν de πεδίον a pu facilement par négligence passer au mot suivant, ἀσώρ. Dans ce cas il faut entendre sous ce nom une plaine qui se trouve en effet près de l'Asor galiléen.

ASPERGES ME. Habituellement l'office divin commence le dimanche par l'aspersion de l'eau bénite. Le prêtre (rigoureusement celui qui chante la grand'messe) asperge trois fois l'autel et lui-même, en même temps qu'il entonne *Asperges me*, et continue à dire tout bas : *Domine, hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor*.

Aux dimanches du temps pascal, en place de *Asperges me*, le prêtre entonne : *Vidi aquam*, commencement du verset : *Vidi aquam egredientem de templo, a latere dextro, alleluia; et omnes ad quos pervenit aqua ista salvi facti sunt, et dicent : alleluia, alleluia;* et au lieu du Ps. *Miserere* il dit le Ps. 117, *Confitemini*.

L'aspersion solennelle de l'eau bénite, le dimanche, est déjà prescrite par le canon d'un synode de Nantes, cité par Régino, et dans un canon d'Hincmar de Reims; Walafrid Strabon en parle aussi clairement. Cette aspersion doit purifier les cœurs des fautes légères qui pourraient affaiblir en eux l'efficacité des saints mystères; en même temps c'est une sorte de figure anticipée de ce qui sera opéré par le culte sacramentel. On chante le *Vidi aquam* dans le temps pascal parce qu'on considère la purification du péché comme obtenue et réalisée par le mystère de la Passion et de la mort de Jésus-Christ. L'aspersion solennelle de l'eau bénite se fait le dimanche, jour où tous les mystères qui ont opéré le rachat du monde ont eu leur complément. On n'asperge pas le maître-autel quand le Très-Saint-Sacrement est exposé; il serait inconvenant de prétendre ajouter à la sainteté d'un lieu déjà sanctifié par la présence du Seigueur. MAST.

(1) IV *Rois*, 15, 29.
(2) *Néhém.*, 11, 33.
(3) 15, 23, 25.
(4) I *Mach.*, 11, 67.

ASPERSION PAR L'EAU BÉNITE. C'est un acte liturgique qui peut se réaliser indépendamment de toute autre cérémonie, ou qui peut accompagner d'autres actes liturgiques, les précédant ou les suivant. L'aspersion par l'eau bénite se fait pour elle-même, tous les dimanches, immédiatement avant la grand'messe. Le rite est le suivant : le célébrant, vêtu de la chape blanche, ou en simple surplis, debout devant le maître-autel, chante, ou bien *Asperges me* (1), ou *Vidi aquam*, selon le temps, et asperge d'abord l'autel, à moins que le Saint-Sacrement ne soit exposé, en forme de croix, touche du goupillon son propre front, se tourne vers les clercs qui sont dans le sanctuaire, pour présenter à chacun le goupillon, puis asperge à droite et à gauche les fidèles. Pendant qu'il traverse la nef de l'église il dit le psaume *Miserere* (ou *Confitemini* au temps pascal). Revenu à l'autel, il chante l'oraison, dans laquelle l'Église demande au Seigneur d'envoyer son ange assister tous ceux qui sont réunis dans la maison de Dieu. A la fin de la grand'-messe, le clergé et le peuple sont en-

(1) *Voy.* ce mot.

core une fois aspergés, ce qui, en beaucoup d'endroits, a lieu aussi les autres jours de la semaine, après la messe paroissiale.

Comme cérémonie accessoire nous voyons que l'aspersion de l'eau bénite est mêlée au rite du Baptême et de l'Extrême-Onction, elle termine la bénédiction nuptiale et les dernières cérémonies de la sépulture. Quand on consacre des objets qui doivent servir au culte, ordinairement l'objet à consacrer ou à bénir est aspergé d'eau bénite. En dehors des cérémonies et des fonctions liturgiques, les fidèles se servent encore de l'eau bénite en entrant dans les églises et en sortant, en entrant dans un nouvel appartement ou en le quittant, pour bénir leurs enfants. Ces derniers usages, tout à fait privés, sont identiques avec la coutume dont parle Tertullien, et qu'avaient les anciens Chrétiens, de se laver les mains en entrant et en sortant. L'usage public de l'aspersion est attribué au Pape Alexandre Ier.

MAST.

ASPHALTITE (LAC). *Voyez* MER MORTE.

ASSEMANI. Nom d'une famille de Maronites dont les membres, descendant du Liban, vécurent la plupart à Rome et conquirent parmi les savants une place fort distinguée.

I. Le plus ancien savant célèbre de cette famille est JOSEPH-SIMON ASSEMANI, né en 1687, en Syrie, et élevé à Rome au collége des Maronites. Il travailla pendant de longues années à la bibliothèque du Vatican, fut envoyé par le Pape, dans un but scientifique et religieux, en Égypte et en Syrie (1717), de nouveau en Syrie (1735), et rapporta de ces pays des centaines de manuscrits, des milliers de pièces de monnaie et d'autres antiquités. Le Pape, à son retour, le nomma conservateur de la bibliothèque vaticane, camérier et chanoine de S.-Pierre. Il mourut, entouré d'une grande considération, à Rome, en 1768, âgé de quatre-vingts ans. Ses ouvrages les plus célèbres sont :

1° *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, recensens manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptios, Iberios et Malabaricos, de jussu et munificentia Clementis XI; Romæ*, 1719-1728. Il indique une foule de manuscrits orientaux inconnus avant cette publication. Aug.-Fréd. Pfeiffer a donné à Erlangen, 1776, une édition allemande de cet important ouvrage.

2° La magnifique édition syriaco-latine et græco-latine de *S. Ephrem d'Edesse*, qu'il publia avec le concours de son neveu, Étienne Évode, et d'un autre Maronite, le jésuite Pierre Benoît, en 6 vol. in-fol., à Rome, 1732-1746.

3° *Calendaria Ecclesiæ universæ, Romæ*, 1730 sq., 6 vol. in-4°, dont le troisième surtout renferme des renseignements remarquables sur l'histoire ecclésiastique des Slaves, sur S. Cyrille et Méthode, sur la conversion des Chazares, des Bulgares et des Moraves.

4° *Italicæ historiæ scriptores, ex biblioth. Vatic., Romæ*, 1751-53, 4 vol. in-4°.

5° *Bibliothecæ apost. Vatic. codd. mscr. Catalogus, Romæ*, 1756, en 3 vol. Le quatrième fut brûlé par accident. — Adelung compte d'autres ouvrages moins importants dans sa continuation du *Lexique des Savants* de Jöcher.

II. Son jeune frère JOSEPH est un peu moins connu; il fut professeur de syriaque à Rome et y mourut le 9 février 1782. Ses ouvrages sont :

1° *Codex liturgicus Ecclesiæ*, 1749-1766, en 13 vol. in-4°,

2° *Dissertatio de sacris Ritibus*, 1757, in-4°;

3° *Commentaria de ecclesiis, earum reverentia et asylo*, 1766, in-fol.;

4° *Commentaria de Catholicis seu*

patriarchis Chaldæorum et Nestorianorum, 1775, in-4°.

III. ÉTIENNE-EVODIUS ASSEMANI, archevêque d'Apamée en Syrie (*in partibus*), neveu des deux précédents, succéda à son oncle Joseph-Simon en qualité de conservateur de la bibliothèque vaticane. Nous avons dit plus haut qu'il concourut avec Joseph-Simon à la publication des œuvres de S. Ephrem ; en outre il l'aida dans la publication du *Catalogus codicum mscr. biblioth. Vaticanæ*. Il publia seul :

1° *Bibliothecæ Mediceo-Laurent. et Palatinæ codd. manuscr. orientalium catal., Florent.*, 1742, en 2 vol. in-fol.;

2° *Acta sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium, in duas partes distributa, ubi etiam acta Simonis Stylitæ e biblioth. apostolico-vaticana in lucem protraxit, Chaldaicum textum recensuit, etc., Romæ*, 1748, en 2 vol. in-fol., avec traduction latine.

IV. SIMON ASSEMANI, le dernier savant renommé de cette famille, orientaliste remarquable, né le 14 mars 1749 à Tripoli, en Syrie; élevé depuis 1756 dans le collége des Maronites à Rome. Après avoir achevé ses études il passa douze ans dans son pays natal en qualité de missionnaire; puis, revenu en Italie, il obtint la chaire des langues orientales au séminaire de Padoue, où il mourut le 7 avril 1821. On lui doit aussi divers travaux érudits, notamment l'ouvrage *sur l'Origine, la civilisation, la littérature et les mœurs des Arabes*, 1787, in-8°, et plusieurs dissertations sur les monuments arabes en Sicile et ailleurs. HÉFÉLÉ.

ASSISTANCE PASSIVE DU PRÊTRE DANS LES MARIAGES MIXTES. *Voy.* BÉNÉDICTION SACERDOTALE.

ASSOCIATION. Un des phénomènes les plus remarquables qui caractérisent notre époque, c'est la tendance presque générale à former des associations. Nous la trouvons dans le domaine des choses religieuses comme ailleurs. Un grand nombre de ces associations religieuses, en nous restreignant à celles des jeunes gens, des jeunes filles et des gens mariés, formées dans des communes isolées, en Allemagne, ont été provoquées par les missions qui ont réveillé en beaucoup de contrées la foi et la vie catholiques. Si nous ne nous trompons, les missionnaires, à quelque ordre qu'ils appartiennent, ont tous et partout suivi le même usage, à savoir, de clore leur sainte œuvre par un sérieux appel à la formation de ces associations religieuses ; mais c'est sans contredit aux Jésuites que sont dus les plus grands résultats à cet égard. Après 1830 nous voyons la Suisse se couvrir de pareilles associations, et lorsqu'en 1848 d'autres pays, surtout l'Allemagne, s'ouvrirent à leurs missionnaires, ils eurent toujours soin de clore leurs exercices en créant ces précieuses réunions.

Quoique les associations en général aient leur racine dans les missions et soient en rapport intime avec elles, nous reconnaissons que dans leur essence elles ont une portée beaucoup plus vaste et plus générale. Une branche naturelle des associations ce sont les réunions d'ouvriers.

Organisées d'abord à Cologne par le vicaire de la cathédrale Kolbing, elles s'étendirent dans toutes les grandes villes d'Allemagne, Vienne, Prague, Insbruck, Berlin, Munich, Fribourg; en Belgique, à Liége, etc.

Or quel est le but de toutes ces associations? Il est évident que la vie chrétienne ne serait pas possible si les Chrétiens n'étaient agrégés entre eux qu'accidentellement et par le dehors, sans règle arrêtée et sans lien commun; qu'il faut de l'union et des réunions pour que la vie religieuse puisse se développer, exercer

son influence, porter ses fruits. L'homme ne vit qu'en associant ses forces à celles de ses semblables. Ainsi se forment d'abord les groupes naturels de la *famille* et de la *commune*. L'Église a dès l'origine marqué de son sceau divin ces deux formes constitutives et primordiales de toute association, en consacrant l'une par un sacrement, l'autre par un lien mystique qui en fait un organe essentiel de l'Église. C'est par la famille chrétienne et par la paroisse chrétienne, par la forme essentiellement protectrice de l'une et de l'autre, et surtout par l'esprit de vie animant les mœurs et les usages qui se perpétuent dans toutes deux, que l'Église a toujours cherché à former, à diriger et à élever l'individu.

Mais la vie naturelle embrasse encore d'autres groupes subordonnés : ce sont les différents états qui résultent de la communauté d'âge ou de sexe ou de vocation. Supposons que l'Église trouve utile de donner à ces états, qui ont leur racine dans des situations naturelles, une forme sainte et une organisation religieuse ; on ne pourra nier qu'elle n'acquière par là autant de moyens nouveaux de faire valoir sa bienfaisante influence sur les membres de la commune, qu'elle n'obtienne ainsi la possibilité de protéger et de fortifier ses enfants, non-seulement dans leur vie chrétienne en général, mais encore dans les devoirs spéciaux et contre les dangers particuliers qui naissent pour chacun de son état. De même que le Chrétien trouve dans la famille et dans la paroisse les moyens d'entretenir ses sentiments religieux, les jeunes filles trouvent dans leurs associations, les ouvriers dans leurs réunions, un foyer au feu duquel ils s'enflamment plus facilement, les uns pour embrasser la virginité ou conserver la chasteté, les autres pour remplir avec une mâle dévotion leurs devoirs de chaque jour. Les associations, formées sur le modèle de la amille et de la commune, ne sont donc qu'une extension de la commune, qui facilite aux pasteurs la surveillance de leurs troupeaux ; c'est là leur but essentiel. Allons plus loin.

Il est possible qu'en principe il suffise à l'Église d'avoir les deux grandes formes d'association que présentent la famille et la commune, pour qu'elle puisse efficacement exercer son ministère parmi les fidèles, et il en a été longtemps ainsi en effet ; mais on sait qu'à cet égard il s'est fait de grands changements dans les temps modernes. Les rapports se sont étendus et multipliés. La famille n'a plus suffi pour exercer une influence permanente sur ses membres. La paroisse, avec sa forme ecclésiastique rigoureuse et invariable, n'a pas pu non plus entrer dans tous les détails, et se modeler suivant les besoins particuliers de chaque âge, de chaque condition, de chaque état. Le vice, gagnant de proche en proche, a achevé de miner et de ruiner les fondements de la vie chrétienne. Il arrive que, dans les grandes villes, une portion de la jeunesse, difficile à surveiller, trop souvent libre et livrée à elle-même, se précipite aveuglément dans les plaisirs qui l'énervent ; que les serviteurs, les apprentis, les ouvriers, les commis, les jeunes employés du commerce, presque abandonnés par leurs familles, émancipés de fait, n'ayant plus ni loi, ni frein, vivent d'une vie qui sait tout, sauf le Christianisme. Ce qui complète le désordre, c'est l'incrédulité et l'hérésie, qui se glissent de mille façons parmi la jeunesse, rompant tous les liens de la vie chrétienne, et ne laissant au curé qu'une troupe d'individus isolés, disloqués, qui se connaissent à peine les uns les autres, sur lesquels il n'a plus d'action, qu'il n'a plus aucun moyen d'atteindre.

Si, à côté des familles chrétiennes, dans les paroisses où fleurissent encore la discipline et la piété, les associations sont

utiles, on peut dire qu'elles sont indispensables dans les grandes villes, où la vie religieuse est comme inaperçue et le culte public sans influence. Elles sont indispensables parce qu'il faut qu'elles suppléent la famille, éloignée, affaiblie, impuissante; parce qu'elles sont pour l'Église l'unique moyen d'atteindre des enfants qui lui échappent, des adultes qui l'oublient, des hommes de toutes conditions et de toutes professions que le plaisir ou le travail, l'intérêt ou l'ambition entraînent loin d'elle.

Mais quel est l'avantage, si on l'obtient, de faire faire leurs Pâques à de tels Chrétiens, ou même de les amener à fréquenter régulièrement les sacrements? — Il est évident qu'il faut, pour moraliser les populations nomades de nos sociétés modernes, qu'avant tout elles redeviennent sédentaires; il faut qu'on leur donne une patrie, un foyer domestique, si on veut gagner leurs âmes et les sauver. Or cette patrie, ce foyer, cette famille, elles les trouvent dans le sein des associations, où règnent l'union, la charité, l'ordre, le secours mutuel, l'assistance dans tous les besoins, l'esprit chrétien, le Saint-Esprit, dans son effusion universelle, s'appropriant aux exigences des temps, aux misères propres à chaque siècle, où elles rencontrent enfin le pasteur et sa parole, l'Église et sa maternelle sollicitude.

Les associations ne seraient-elles nécessaires que dans les grandes villes? C'est là en effet qu'elles sont indispensables. — Mais les familles sont-elles ce qu'elles étaient autrefois? les paroisses peuvent-elles ce qu'elles pouvaient jadis, même dans les petites villes, dans les villages? — L'affirmative est difficile.

L'influence des grandes villes a pénétré jusque dans les moindres hameaux; la corruption morale, l'incrédulité religieuse se sont répandues jusque dans les plus basses régions de la société. L'autorité est affaiblie partout; ses organes sont peu écoutés, qu'ils parlent du haut de la chaire ou au nom de la loi civile. A la campagne, autant qu'ailleurs, les associations deviennent une nécessité sociale et religieuse; elles conservent, parmi ceux qu'elles englobent dans leur bienfaisante sphère, l'esprit de famille, les traditions de foi, la vie chrétienne, en un mot.

Les associations ont, comme tout en ce monde, leurs adversaires. Nous ne contestons pas que, dans leur direction, il peut y avoir tel ou tel défaut, tel ou tel inconvénient; mais qu'importe au fond? — Quant à l'introduction d'une association dans une paroisse, tant que l'évêque ne s'est pas prononcé, il est bien entendu qu'elle doit être abandonnée à la sagesse et au zèle du curé; que nul ne peut être engagé sous ce rapport à plus d'obligation que ne comportent ses forces, et qu'il faut consulter les convenances, les circonstances, pour fonder, en temps opportun, des œuvres aussi sérieuses et aussi délicates. L'opposition systématique contre les associations, ou même la simple indifférence à leur égard, est assez difficile à comprendre de la part de qui que ce soit, mais surtout de la part du pasteur. Une voix auguste a parlé à ce sujet, et prêtres et laïcs ont à l'écouter et à s'incliner devant elle.

Le Pape Grégoire XVI, dans un bref du 30 mai 1843, a solennellement reconnu les associations que les Jésuites avaient fondées en Suisse, et accordé les plus abondantes indulgences à tous leurs membres, aussi bien qu'aux curés, aux prêtres, aux confesseurs et aux prédicateurs qui les introduisent, les favorisent ou les soutiennent. Pie IX a étendu ces indulgences, par un bref du 1er mai 1850, à toutes les associations provoquées par les missions des Jésuites en France, en Allemagne et en Italie.

Disons, avant de terminer, un mot

sur la différence qu'il y a entre une *association* et une *confrérie*. — Les associations ont pour but de diriger le Chrétien dans l'accomplissement de ses devoirs en général et des obligations particulières de son état ; dans les confréries il s'agit de choses qui ne sont pas ordonnées, mais qui peuvent mener l'homme à la perfection. Les associations se forment d'après les groupes naturels de la société ou plutôt d'après les intérêts religieux qui naissent pour chacun de son état ; les confréries, dans leur variété, répondent aux divers degrés de la charité surnaturelle. Les associations renferment des personnes de même condition, de même profession, d'un même sexe ; les confréries embrassent des Chrétiens de tout rang, de tout sexe, de tout âge, réunis dans un but de charité ou de perfection chrétienne déterminé. Les confréries, appartenant à la vie surnaturelle de la grâce, reposent essentiellement sur la liberté ; elles partent d'ordinaire d'une source obscure, grandissent, et n'ont de limite que la perfection même. Les associations, dont le mouvement part du curé de la paroisse, s'adressent davantage à la masse, par cela même qu'elles ont pour but les devoirs ordinaires du Chrétien, qu'elles l'aident à remplir plus facilement. Quelque différentes qu'elles soient entre elles, il n'en est pas moins vrai que les associations profitent singulièrement, toutes les fois qu'elles admettent la pratique de quelque œuvre de perfection chrétienne, de charité ou de dévotion dans leur sein ; association et confrérie se confondent finalement dans un même but et se servent le plus souvent des mêmes moyens, ce que prouvent les Brefs cités, qui n'accordent les indulgences qu'à des conditions dont l'accomplissement rentre, non plus dans les préceptes, mais dans les conseils de l'Évangile et de l'Église.

ASSOMPTION. Les Apôtres ont unanimement consigné dans les Écritures et transmis à l'Église, comme une doctrine émanée du Seigneur, que les âmes des justes morts avant l'ère chrétienne sont, après la résurrection du Sauveur, montées avec lui au ciel, et qu'à dater de ce moment les âmes des hommes qui sortent de cette vie dans un état de justice et de sainteté parviennent immédiatement là où est le Christ, à la droite de son Père (1).

Dans toute l'Église, aussi loin et aussi haut que nous puissions remonter, nous trouvons cette espérance qu'ont les Chrétiens d'être admis immédiatement, par le Seigneur, dans la maison de son Père, après avoir saintement subi les épreuves de cette vie. Cette espérance encourageait les martyrs ; c'est sur cette attente certaine qu'est fondée l'invocation des justes. Ce qui était admis si uniformément, dès l'origine, par toutes les Églises, était certainement la doctrine des Apôtres ; c'est ce que le Concile de Trente a clairement défini : « Les saints règnent avec Jésus-Christ ; ils jouissent dans le ciel de la béatitude éternelle (2). »

De ce dogme de foi résulte avant tout que la bienheureuse Vierge qui a enfanté le Fils du Très-Haut est au ciel auprès de lui. C'est ce qui est universellement cru par l'Église et solennellement célébré le 15 août. Les formules employées ou autorisées par l'Église ne disent nulle part que la très-sainte Mère de Dieu est unie à son corps. Toutefois il est bien naturel d'attribuer à celle qui a été le mystérieux organe du Saint-Esprit, la forme physique dans laquelle le Verbe créateur s'est uni à la nature humaine, le privilège de n'avoir pas laissé son corps se dissoudre dans

(1) I *Pierre*, 3, 14, 18-21 ; 4, 4, 7. *Jean*, 5, 24 ; 12, 26 ; 17, 24. *Act.*, 7, 59. II *Col.*, 5, 6, 8. *Phil.* 1, 23.

(2) *Conc. de Trente*, 25ᵉ session.

la forme générale de la vie naturelle, et d'avoir, comme son divin Fils, arraché sa proie au tombeau, par une résurrection anticipée.

G.-C. MAYER.

ASSON (Ἄσσος). Cette ville, nommée aussi Apollonia (1), et dans laquelle S. Paul, allant à Milet, rencontra S. Luc et d'autres (2), est située au bord de la mer Égée, et n'est plus qu'un petit village appelé Bairam.

ASSUÉRUS (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ), LXX, Ἀσσυῆρος, est, d'après les inscriptions cunéiformes et hiéroglyphiques récemment déchiffrées, avec adoucissement de la prononciation par un aleph en avant du mot, le même nom que le vieux persan *Khsch-Wersche*, par conséquent celui que les Grecs écrivaient *Xerxès*. Mais cela ne veut pas dire que c'est pécisément le même personnage royal que celui que les Grecs appellent Xerxès; car ce mot paraît tout simplement avoir été un nom d'honneur porté par tous les rois persans, à peu près comme celui de Pharaon par les rois d'Égypte. Le sens du mot est probablement *Leo rex*, et dans l'Ancien Testament il est donné à plusieurs personnes royales.

1° ASSUÉRUS, AHASVÉRUS, dans Daniel, 9, 1, est le père de DARIUS LE MÈDE, par conséquent probablement le même que celui que les Grecs nomment habituellement ASTYAGE, et qu'ils dépeignent comme un roi violent, sans pitié.

2° Dans le livre d'Esdras, le successeur de Cyrus se nomme Ahasvérus; c'est par conséquent (3) le roi CAMBYSE, qui régna sept ans et cinq mois, et qui est décrit comme un prince léger, fantasque, que ses sujets tenaient pour fou. C'est à lui qu'après la mort de Cyrus les Samaritains adressèrent

(1) Pline, *H. N.*, V, 32.

(2) *Act.*, 20, 13.

(3) 4, 6.

une plainte contre les Juifs pour rendre suspecte la reconstruction du temple de Jérusalem et en empêcher la continuation (1). Esdras ne dit pas quelle fut la décision du roi.

3° Quant à Ahasvérus, du livre d'Esther, les exégètes l'interprètent à peu près par tous les noms des rois mèdes et perses depuis Astyage jusqu'à Artaxerce Longue-Main. La plupart des modernes, depuis Scaliger et Just, voient dans cet Ahasvérus XERXÈS, avec lequel le portrait de l'Ahasvérus tracé dans le livre d'Esther correspond assez bien, en ce que Xerxès était véritablement un roi capricieux et cruel, quoique, d'un autre côté, plusieurs circonstances sembleraient indiquer que l'événement raconté dans le livre d'Esther eut lieu durant la captivité.

WELTE.

ASSYRIE. Les livres de l'Ancien Testament prennent ce nom si célèbre de l'antiquité orientale dans un sens géographique et dans un sens politique. Dans le premier sens, c'est le nom d'une petite contrée des rives orientales du Tigre, dont la puissante métropole était Ninive (2), et, dans ce cas, l'Assyrie répond à la satrapie persane d'Athura, district près de Ninive, nommé ainsi dans le catalogue des satrapies de Darius Hystaspe qui se trouve sur les monuments persépolitains (3), et n'est autre encore que la contrée désignée par des géographes postérieurs sous le vieux nom d'Aturia (אתור est la prononciation araméïque de l'hébreu אשור), et qu'ils séparent de la contrée d'Arbelles par le fleuve Lycus (4). D'après cela l'Assyrie embrassait une partie de l'ancienne Adiabène, le Kurdistan actuel. La partie sep-

(1) *Esdras*, 4, 6.

(2) *Genèse*, 10, 10. *Osée*, 9, 3; 10, 6. *Jon.*, *etc.*

(3) Lassen, *Journ. des Sciences orientales*, t. VI, p. 48.

(4) Strab., XVI, 1, § 1 et 3. Conf. Ptolém., VI, 1, p. 387.

tentrionale était montagneuse ; la partie méridionale était une plaine traversée par de nombreuses rivières qui fertilisaient le pays.

Dans le sens politique, l'Assyrie de l'Ancien Testament est le grand empire par lequel les chronographes classiques et ecclésiastiques ouvrent l'histoire de l'antique Asie, qui, d'après les données bibliques, étendit, dans le cours du huitième siècle avant Jésus-Christ, la verge de sa puissance (1) depuis l'Inde jusqu'à la Méditerranée ; dont les progrès, la grandeur et la chute ont été décrits si souvent, dans des sentiments si divers, par les Prophètes et les historiens de l'ancienne alliance.

L'histoire de ce puissant empire s'évanouirait à nos yeux dans les ténèbres des fabuleuses légendes de l'antiquité si nous ne trouvions des lumières dans les récits bibliques, auxquels nous devons aussi la conservation de renseignements tirés des plus anciennes sources de l'Asie, aujourd'hui perdues. Comme il existe d'autres récits qui sont en partie diamétralement opposés à ceux de la Bible, ici plus qu'ailleurs une critique des sources est nécessaire.

Les résultats de cette critique sont tout entiers en faveur des documents bibliques, tandis que les documents dont se servent les historiens profanes, tels que Ctésias et ses plagiaires, sont évidemment faux. Ctésias écrivit, vers 400 ans avant J.-C., une histoire de la Perse en 23 livres, dont les 6 premiers renfermaient l'histoire d'Assyrie. Ctésias, à peu d'exceptions près, que nous citerons tout à l'heure, a été suivi par tous les historiens grecs et latins : Diodore, auquel nous devons la plupart des fragments de Ctésias ; Castor de Rhode, source des chronographes ecclésiastiques ; Justin et d'autres.

Si l'on ajoutait foi à leur dire, l'empire d'Assyrie et sa capitale Ninive auraient disparu complétement et sans laisser aucune trace à l'époque où les récits bibliques les nomment tous deux comme parvenus à l'apogée de leur puissance ; car (tel est le récit de Ctésias), dès l'an 2176 avant Jésus-Christ, les conquérants Ninus et Sémiramis (qui sont évidemment deux divinités de la mythologie de l'Asie) fondèrent leur empire, et pendant 1300 ans leurs successeurs efféminés, du fond de leur harem, gouvernèrent le monde asiatique, jusqu'au dernier de tous, le fameux Sadarnaple (l'histoire ne le connaît que comme divinité assyrienne, Sardan ou Hercule en habit de deuil), en 876, époque où l'Assyrie et sa capitale Ninive, conquises par les Mèdes, disparaissent complétement de l'histoire.

Mais cette histoire est tout autre dans l'Écriture sainte, dans Bérose, qui écrivit d'après d'anciennes annales de Babylone, et dans Hérodote, le père de l'histoire chez les Grecs. Ici pas la plus légère trace de cet empire universel dans l'ancien monde et de sa ruine prématurée. Selon la Bible, l'empire d'Assyrie, dont le fondateur est, en place de Ninus, Nemrod, fut créé à Babylone, et embrassait des villes qu'au huitième siècle on voit reparaître, en partie indépendantes, près du Tigre supérieur et de l'Euphrate (1). Tout ce que dit Ctésias d'une domination de plus de mille ans des Assyriens sur la Palestine, la Syrie, la Phénicie, tombe devant les renseignements exacts, minutieux et en partie contemporains, que donnent sur ces pays les livres saints.

Que si nous suivons Hérodote, nous voyons aussi que, d'après lui, la domination des anciens Assyriens ne s'étendait pas sur ces contrées, mais qu'ils régnèrent jusqu'en 714, époque de la chute des Mèdes, pendant 520 ans, d'un côté jusqu'au centre de l'Asie Mineure, de

(1) *Isaïe*, 10, 24.

(1) *Genèse*, 10, 11 sq. *Michée*, 5, 5.

l'autre sur une partie de l'Asie septentrionale et orientale (1). Rien non plus, dans Hérodote, d'une chute si ancienne de l'empire assyrien !

Si nous nous adressons enfin à Bérose, l'historien de Babylone, les rois d'Assyrie régnèrent sans interruption sur Babylone pendant 526 ans, de 1296 à 770 avant Jésus-Christ (2). Depuis lors, il est vrai, les Babyloniens essayèrent parfois, non sans succès, de secouer le joug des Assyriens ; mais ils furent soumis de nouveau (3), et les Assyriens, dans le cours du huitième siècle, s'avancent en conquérants jusqu'en Phénicie, en Judée et en Égypte, sous leurs rois Sennachérib et Asarrhaddon (Asordanius), bien connus par l'histoire biblique.

Il n'est pas question non plus, dans Bérose, de l'empire universel de Ctésias et de ses plagiaires, de la chute de cet empire avant l'époque de la puissance assyrienne indiquée par la Bible. Bérose, comme la Bible, dit le contraire d'une façon bien nette et non équivoque. D'après cela il ne peut pas y avoir le moindre doute qu'il faut rejeter l'antique empire assyrien de Ctésias, tout comme le nouvel empire assyrien que les historiens qui se rattachent à Ctésias ont prétendu fonder sur ses assertions, et dont les 6 livres de Ctésias, sur l'histoire complète d'Assyrie, ne disaient pas un mot. Nous nous en tenons par conséquent, dans notre courte relation sur l'histoire de l'Assyrie, purement et simplement à l'Écriture sainte, et aux compléments de ses récits fournis par les historiens que nous avons nommés, et qui marchent toujours à côté de la Bible.

L'antique empire assyrien, partie de la Babylonie qui fut florissante de bonne heure, comprenait, longtemps avant que ses maîtres fussent en hostilité avec les

(1) I, 95. Conf. 72, 102.
(2 Bérose, p. 61. Richter.
(3) L. c., p. 62.

Israélites, les grands États commerciaux du haut Euphrate et du Tigre. Plus tard, d'après les dates données par les auteurs cités, vers 1300, des rois d'Assyrie étendirent les frontières de leurs États au sud au delà de Babylone, métropole dont, jusqu'au milieu du huitième siècle, les annales babyloniennes comptent et nomment quarante-cinq rois assyriens, avec 526 années de domination (1). Au nord et à l'est ils possédaient l'Arménie et la Médie, où, d'après Hérodote, leur domination dura, jusque vers la fin du huitième siècle, à peu près l'espace de 520 ans. Au nord-ouest ils s'étaient profondément enfoncés dans le centre de l'Asie Mineure, comme le prouvent, sans laisser de doute, les documents de Sémiramis déjà interprétés par les anciens, puis la fondation d'une dynastie assyrienne en Lydie (2), et enfin les monuments de triomphe érigés par des rois assyriens qui ont été découverts dans les temps modernes (3), et auxquels appartiennent les monuments d'Ionie, attribués à Sésostris par Hérodote (4). Mais leurs armées n'étaient point parvenues encore vers le milieu du huitième siècle jusqu'aux rivages de la Méditerranée. Ce n'est que vers cette époque que la Bible nous apprend qu'ils s'assujettirent les petits États de Syrie, jusqu'alors indépendants (5), puisqu'ils cherchèrent, au delà des ruines des deux royaumes de Juda et d'Israël, à s'emparer des riches comptoirs établis aux bords de la Méditerranée, en même temps que de l'Égypte et du littoral de l'Asie Mineure. Les Prophètes de l'Ancien Testament, qui vécurent au temps des malheurs d'Israël, nous racontent comment ces rois d'As-

(1) Bérose, p. 61.
(2) Hérod., I, 7.
(3) D'après les dernières recherches de Lepsius.
(4) II, 106.
(5) *Amos*, 6, 2. *Isaïe*, 10, 8 sq. ; 36, 12 sq. ; 37, 11 sq.

syrie ne se lassèrent jamais de poursuivre ce plan de conquête, qui, s'il avait réussi, aurait mis entre leurs mains le riche commerce de ces contrées, et comment ils reparurent incessamment à la tête de leurs puissantes armées, ruinant les peuples terrifiés à leur venue et surtout les pauvres Israélites.

Dans le fait, c'étaient les Israélites qui avaient attiré ces fléaux sur eux et sur les États voisins. La première occasion de l'apparition des Assyriens dans l'Asie antérieure fut la guerre que le roi d'Israël Manahem (de 771 à 761 avant J.-C.) eut avec ses sujets rebelles d'au delà du Jourdain. Trop faible pour les soumettre, il appela à son secours le roi d'Assyrie Phul, qui, il est vrai, emmena une partie des rebelles en exil (1), mais en même temps imposa un lourd tribut au roi d'Israël lui-même (2). Sans être effrayés par ce premier résultat, et sans écouter les avertissements des Prophètes, les deux partis juifs continuèrent à attirer, dans leurs débats, non-seulement les Assyriens, mais les Égyptiens, auprès desquels ils cherchèrent les uns et les autres un appui contre leurs adversaires (3). Cependant les anciennes rivalités continuaient entre les divers États phéniciens (4). Au lieu de s'armer en commun contre un ennemi dangereux, les Syriens et les deux royaumes israélites se ruinaient mutuellement, depuis 745, dans de longues et sanglantes luttes (5), lorsque enfin le roi de Juda Achaz, pressé par les Syriens, appela les Assyriens à son secours (6). Teglath-Phalasar, répondant à cet appel, mit d'abord fin au royaume de Damas, puis dépeupla le royaume du nord par une seconde déportation, et

(1) I *Paralip.*, 5, 26.
(2) IV *Rois*, 15, 19, 20. *Osée*, 8, 10.
(3) *Osée*, 8, 9; 10, 6; 11, 5; 14, 4.
(4) Josèphe, *Antiq.*, IX, 14, 2.
(5) IV *Rois*, 15, 37. II *Paralip.*, 28, 5 sq.
(6) *Isaïe*, 7, 1 sq. IV *Rois*, 16, 7 sq.

finit, malgré l'alliance, par imposer un tribut au royaume du sud (1). A dater de cette époque, c'est-à-dire depuis 742, les petits États syriens étant détruits, les deux royaumes de Palestine affaiblis, les Assyriens poursuivirent plus rapidement leur plan de conquête, occupèrent d'abord les points les plus faibles du littoral de la Méditerranée, qui leur donnaient les clefs de l'Égypte, poussèrent leurs armées jusqu'au milieu des Philistins et s'emparèrent de la forteresse d'Azot (2). L'Égypte ainsi menacée chercha à se garantir en s'alliant avec les Israélites, qu'elle provoquait à la révolte (3); mais les armées assyriennes ne tardèrent pas à envahir la Palestine, mirent fin aux deux royaumes de Juda et d'Israël (720 avant J.-C.), et tournèrent désormais leurs armes contre les États de Phénicie, si riches et si puissants par leur commerce (4). Toute la Phénicie tomba en leur pouvoir, sauf Tyr, qui, défendue par sa situation et une flotte formidable, résista seule et fut en vain séparée pendant cinq années du continent par une armée d'assiégeants.

L'Assyrie était arrivée au pinacle de sa puissance. Tous les États syriens, naguère encore si florissants, étaient soumis; la Babylonie, la Médie, l'Arménie étaient sous la domination d'un gouverneur assyrien; les pays voisins lui obéissaient depuis longtemps (5), et la Palestine, y compris l'Arabie limitrophe et le littoral de la Phénicie et des Philistins, c'est-à-dire les échelles et les comptoirs de l'ancien monde, leur étaient assujettis. Maîtresses des États de Syrie et de Palestine, les armes assyriennes se trouvèrent en présence directe de l'ancien royaume des Pharaons, et n'avaient

(1) IV *Rois*, 16, 7 sq. II *Paralip.*, 28, 20. *Isaïe*, 10, 24, 27.
(2) *Isaïe*, 14, 28 sq.; 20, 1 sq.
(3) Conf. IV *Rois*, 17, 4. *Isaïe*, 30, 1 sq.
(4) Josèphe, *Antiq.*, IX, 14, 2.
(5) IV *Rois*, 17, 6; 18, 11. *Isaïe*, 22, 6.

plus, pour atteindre leur but et achever leur ancien plan de conquêtes, qu'à livrer le dernier combat à ces rivaux, animés depuis longtemps de la même ambition à l'égard des pays situés entre le littoral de la Méditerranée et l'Euphrate. Une alliance contractée par les Égyptiens avec le roi de Judée Ézéchias, qui avait secoué le joug des Assyriens, devint l'occasion de la collision des deux puissances rivales (1), et c'est alors que, suivant le récit de la Bible, d'accord avec celui d'Hérodote (2), apparut une immense armée sous Sennachérib, qui, prenant sa route à travers l'Arabie Déserte (3), au sud de la Judée, envoya de là un corps d'armée assiéger Jérusalem (4), tandis que l'armée principale marchait contre l'Égypte. On connaît le résultat de cette double expédition. L'armée de Sennachérib, comme le Prophète Isaïe l'avait annoncé, périt de la peste (5), et ce qui en survécut s'enfuit honteusement devant les troupes du roi d'Éthiopie Tharaca (6). Cette expédition avortée affaiblit les Assyriens (715 avant J.-C.); non-seulement ils perdirent le littoral de la Méditerranée, mais les États incorporés à leur empire profitèrent des circonstances pour reconquérir leur liberté. Les Mèdes réussirent à s'affranchir, sous Déjocès (714 avant J.-C.), tandis que les Babyloniens, un moment soulevés, retombèrent sous le joug (7). Ces défaites ne purent détourner les Assyriens d'un plan qu'ils avaient si longtemps poursuivi avec succès; ils reprirent le littoral de la Cilicie, et Sennachérib conçut le projet de fonder sur ce littoral un vaste entrepôt de commerce semblable à celui de Babylone, qui aurait concentré le commerce maritime entre les mains des Assyriens, et aurait ainsi préparé la ruine ou la subordination des États commerçants de la Phénicie.

(1) IV *Rois*, 18, 7, 21.
(2) II, 141.
(3) Conf. avec Hérod., l. c., *Isaïe*, 21, 13 sq.
(4) IV *Rois*, 18, 14 sq.
(5) *Isaïe*, 10, 16 sq.; 29, 4 sq.; 37, 3 sq.
(6) *Ibid.*, 37, 7, 9, 36 sq. *Ps.* 48, 5 sq.
(7) Berose, p. 62. Conf. IV *Rois*, 20, 12 sq.

C'est dans ce but que Sennachérib fonda Tarse et Anchialus, ville double, fortifiée comme Babylone, et bâtie, d'après des légendes, en un jour, par Sardanaple (1). Mais la mort de Sennachérib, qui, suivant le récit de l'Écriture sainte et de Bérose (2), fut tué par ses propres fils, et les guerres soulevées entre ces fils, entravèrent l'entreprise. Nous voyons bien le fils de Sennachérib, Asarrhaddon, réaliser encore une expédition heureuse vers le nord de l'Asie, durant laquelle, d'après Abydène, dans Eusèbe (3), il soumit la basse Syrie, c'est-à-dire la Judée et le pays des Philistins, l'Égypte, et ravagea Thèbes, capitale de la haute Égypte (4); mais ces conquêtes ne furent pas de longue durée. Les Mèdes commencèrent vers ce temps à étendre leurs conquêtes vers le nord et l'est des Assyriens (d'après les prophéties de Nahum), et menacèrent même Ninive dès la première moitié du septième siècle. Plus tard le roi des Mèdes Phraorte fut battu sous les murs de Ninive (vers 636 avant J.-C) (5) par les Assyriens; mais son fils Cyaxare (qui régna de 635 à 595) continua la guerre, assiégea Ninive, fut arrêté dans sa conquête par l'invasion d'une nuée de Scythes, qui dominèrent l'Asie pendant 28 ans. Cyaxare recommença, après la fuite de ces barbares, le siége interrompu, dont il vint à bout, à l'aide de Nabopolassar, père de Nabuchodonosor, roi de Babylone, alors aussi révolté contre les Assyriens, et mit ainsi un terme à l'em-

(1) Bérose et Abydène, dans Eusèbe, *Chron.*, t. I, p. 43, 53.
(2) Loc. cit.
(3) *Chron.*, I, p. 53.
(4) *Nahum*, 3, 8 sq.
(5) Hérod., I, 102.

pire des Assyriens. Cet événement eut lieu, d'après les données des écrivains bibliques et profanes, dans les années 606-610 (1). Le dernier roi de Ninive fut Sarac, qui, à la prise de sa capitale, se brûla dans son palais (2).

La religion des Assyriens, d'après le peu de traces qui en sont restées, était la même que celle des peuples d'origine arienne; c'était le culte de la lumière ou l'adoration du feu, qui se retrouve sous les formes les plus multiples chez tous les peuples de l'Asie centrale. Le feu et la lumière étaient, sous diverses figures, adorés comme autant d'êtres divins ou de symboles de ces êtres. A ce culte se joignait celui du soleil, de la lune et des planètes. Mais, de même que la langue du peuple assyrien n'appartenait qu'à moitié d'après son origine à la race arienne, et que les Assyriens avaient adopté depuis bien longtemps dans leurs mœurs et leur langage les éléments de leurs voisins de Babylone et de Syrie, de même ils avaient adopté beaucoup d'éléments des cultes sémitique, syriaque et babylonien.

MOVERS.

ASTAROTH (עַשְׁתָּרוֹת et אַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם), ville en deçà du Jourdain, occupée du temps d'Abraham par les Réphaïtes (3), résidence d'Og (Gog), roi de Basan, au temps de Moïse (4), fut conquise par ce Prophète, attribuée à la partie transjordanique de la tribu de Manassé (5), et transférée plus tard aux Lévites (6). La ville tenait probablement son nom du culte d'Astarté, auquel elle était adonnée, et dont la statue avait une tête de taureau, ce à quoi se rapporte קַרְנַיִם. Au temps des Machabées il y avait à Carnaïm (1) ou Carnion, qui est sans doute l'Astaroth Carnaïm, un Ἀταργατεῖον (2), qui fut détruit par Judas Machabée (3).

(1) Conf. IV *Rois*, 23, 29, avec *Jérém.*, 25, 17 sq. *Tob.*, 14, 15. Hérod., I, 103, 106.
(2) Sync., p. 396. Eusèbe, *Chron.*, t. I, p. 54.
(3) *Genèse*, 14, 5.
(4) *Deut.*, 1, 4. *Josue*, 9, 10; 12, 4; 13, 12.
(5) *Josué*, 13, 29-31.
(6) I *Paralip.*, 6, 71.

ASTARTÉ, divinité honorée chez la plupart des peuples sémitiques, mais surtout par les habitants de Canaan, et dont le culte est assez souvent reproché aux Israélites, à partir du temps des Juges, dans les livres de l'Ancien Testament. Ce fut notamment « l'Astarté des Sidoniens » que les Israélites admirent, à la suite de leurs alliances avec les Phéniciens, depuis Salomon. Le sanctuaire d'Astarté, que Salomon bâtit pour ses femmes sidoniennes près de Jérusalem, subsista longtemps (4), ne fut pas démoli même sous le règne d'Ézéchias, sans aucun doute parce qu'il servait au culte des Sidoniens, dont un grand nombre habitait Jérusalem. Ce n'est, du reste, hors le cas que nous venons de citer, qu'au temps des Juges qu'il est question du culte d'Astarté, et il n'est guère possible de décider si les Israélites ont pris ce culte des Sidoniens ou de quelque autre peuple cananéen (5). Astarté, correspondant à Artémis ou à Diane, était honorée chez les Sidoniens comme déesse de la lune, vierge, et déesse de la guerre, tandis que chez les peuples du Liban ces symboles se mêlaient à d'autres images qui se rapprochaient davantage de l'idée d'Aphrodite. Il en est souvent question dans les livres sacrés sous le nom d'Astarté et d'Aschéra, en même temps que de l'abominable prostitution qui constituait une partie de son culte. Cf. sur ce culte d'Astarté et d'Aschéra, et la différence entre les deux, Movers, *Recher-*

(1) I *Mach.*, 5, 43 sq.
(2) *Voy.* cet article.
(3) II *Mach.*, 12, 26.
(4) III *Rois*, 4, 5, 33. IV *Rois*, 23, 13.
(5) Conf. *Juges*, 2, 13; 10, 6. II *Rois*, 3, 4; 12, 10.

ches sur la religion et les divinités des Phéniciens, dans leurs rapports avec les cultes analogues des Carthaginois, des Syriens, des Babyloniens, des Assyriens, des Hébreux et des Égyptiens, Bonn., 1841, p. 559-650.

ASTÉRIUS (S.), évêque d'Amasée, dans le Pont, appartient aux Pères de l'Église grecque et était contemporain de S. Chrysostome et de S. Jérôme. Il mourut en 410. On n'a pas de détails sur sa vie ; mais ses sermons furent de bonne heure en haute renommée, si bien qu'on les cita au second concile œcuménique de Nicée. Photius en a donné un choix (1). Plusieurs de ces sermons sont parvenus jusqu'à nous. Les onze sermons vraisemblablement les plus authentiques ont été publiés par le P. Combéfis en 1648, dans son *Auctuarium novum*, t. I, à Paris. Il y a ajouté les dix sermons choisis de Photius, et a revendiqué pour Astérius un panégyrique de S. Étienne que jusqu'alors on avait attribué à Proclus, patriarche de Constantinople. Ainsi on compte vingt-deux sermons d'Astérius. Il est douteux que les huit homélies que Cotelier a fait réimprimer dans ses *Monumenta Eccles. Gr.* et a attribuées à Astérius lui appartiennent. Quelques patrologues les font remonter à un Astérius arien un peu plus ancien. *Voy.* Dupin, *Biblioth. nouv.*, t. III, p. 82 ; Oudin, *Commentar. de Scriptor. eccl.*, t. I, p. 894. Dupin, l. c., a donné des extraits des vingt-deux homélies citées plus haut, qui sont d'intéressantes descriptions des usages et des mœurs de ce temps. On trouve une traduction latine de ces sermons comme supplément à l'édition vénitienne des œuvres de S. Prosper, de 1782.

ASTÉRIUS URBANUS, prêtre ou évêque dans l'Asie Mineure, ayant trouvé à Ancyre, en Galatie, les Chrétiens dans le plus grand trouble, par suite des intrigues des Montanistes, leur avait, pendant plusieurs jours, adressé des instructions qui eurent les meilleurs résultats. Zoticus, évêque d'Otrys, en Phrygie, l'engagea à mettre ces discours par écrit, ce qu'il fit à son retour chez lui. C'est ainsi que fut composé cet ouvrage, quatorze ans après la mort de Maximille (218-232). Il était dédié à un certain Arvicius Marcellus et avait trois parties. Dans l'introduction, qu'Eusèbe a conservée (1), il raconte à quelle occasion il se mit à écrire ; puis, dans le premier livre, il donne des renseignements sur la vie de l'hérétique Montan. Un fragment du second livre (2) fait connaître le mépris qu'avaient les Montanistes pour les Catholiques, qu'ils nommaient meurtriers des Prophètes ; puis il raconte la fin tragique de Montan, de la prophétesse Maximille et d'un certain Théodose. Eusèbe donne aussi un court extrait du 3e livre, dans lequel Astérius traite de la différence qu'il y a entre les martyrs catholiques et les martyrs hérétiques. Saint Jérôme (3) attribue l'ouvrage dont nous venons de parler à Rhodon ou à Apollonius ; Rufin (4) et Nicéphore (5), à Claude Apollinaire. On trouve aussi les fragments d'Astérius dans Galland, t. III, p. 275.

ASTROLATRIE. *Voyez* IDOLATRIE.

ASTROLOGIE. Quant à l'étymologie du mot l'astrologie ne se distingue pas de l'astronomie ; aussi dans l'antiquité et dans le moyen âge les deux mots étaient synonymes, ou, ce qui était le plus ordinaire, on désignait tout à la fois par le mot astrologie ce que nous entendons aujourd'hui par astronomie et astrologie. Cependant, dans le fait, on distinguait l'une de l'autre, et l'on

(1) Cod. 271.

(1) *Hist. eccl.*, V, 16.
(2) Eusèbe, l. c.
(3) Catal. 37 et 40.
(4) Interpr. Eusèbe, V, 15.
(5) *Hist. eccl.*, IV, 33.

nommait cette dernière l'astrologie judiciaire, *astrologia judiciaria*, tandis qu'on appelait la première astrologie naturelle, *astrologia naturalis*, ou simplement astrologie. L'astrologie judiciaire était ce que nous appelons aujourd'hui l'astrologie proprement dite, c'est-à-dire la prétendue science des influences générales des astres sur les existences terrestres et sur l'homme, et l'art de déterminer la nature et la portée spéciale de ces influences sur chaque être en particulier. Les hommes qui pratiquaient cette science et cet art se nommaient dans l'antiquité *mathematici, astrologi* ou *chaldæi*.

Le principe sur lequel repose l'astrologie est réel. En effet, il est évident que les corps célestes exercent une action sur la terre et sur les existences corporelles qui s'y trouvent, action qui certainement ne se restreint pas à la lumière qu'elles envoient, mais qui se réalise d'une manière inappréciable pour les sens, et qui n'est saisie que par un sentiment vague et mystérieux. Du moins l'expérience prouve que des personnes douées d'une sensibilité exaltée, comme les lunatiques, les extatiques, sont sensibles à des influences sidérales dont ceux qui les entourent n'ont aucune perception. Nous n'avons pas à résoudre ici la question de savoir si notre inexpérience de l'influence sidérale provient de ce qu'elle n'a pas lieu, ou de ce que, tout en l'éprouvant, nous n'en avons pas la conscience. Quoi qu'il en soit, le devoir de la science est de réunir les faits d'expérience, afin de pouvoir se prononcer, et, avant qu'elle se prononce, il est impossible de décider la question *a priori*. Mais c'est précisément ce qu'ont fait ceux qui, partant d'un principe vrai, ont voulu le développer en créant l'astrologie. Ils ont cherché d'abord quelle influence chaque corps sidéral exerce sur les êtres physiques lors de leur conception ou de leur naissance, ainsi qu'à travers toutes les périodes de leur existence. Ainsi, par exemple, ils ont désigné la planète Jupiter comme un astre bienfaisant, qui produit des hommes sages, beaux, bons, sérieux, prudents, justes, généreux, riches, fidèles, honorés, heureux ; ayant une action spéciale parmi les organes humains, sur le poumon, le foie, les reins, les artères, le pouls, la semence ; parmi les pierres précieuses, sur l'émeraude, le saphire, l'améthyste, la turquoise ; parmi les métaux, sur l'étain ; parmi les plantes, sur les roses, les lauriers, le safran, le santal, l'ambre, le camphre, le sucre, le musc, etc. (1).

Mais comme les astres paraissent au ciel en masse, et non pas isolément, on ne pouvait pas se contenter de déterminer l'influence des astres isolés ; il fallait aussi constater comment les influences multiples et contraires, partant de la masse des astres visibles, se comportaient les unes par rapport aux autres. A cet effet on divisa le ciel en douze parties, correspondant aux douze signes du zodiaque, et qu'on nomma *maisons*. Chacune de ces maisons était à son tour subdivisée en sphères plus petites. On eut, par exemple, la première maison, nommée *Horoscope*, qui décide de la naissance, de la durée de la vie, du tempérament, etc. ; la seconde, qui influe sur les richesses, les biens meubles, le commerce et les transactions, etc. ; la troisième, qui agit sur les frères et les sœurs ; la quatrième, sur les parents, etc. Voulait-on consulter les astres : l'astrologue observait et marquait d'abord la disposition des astres, à un moment donné, dans les diverses maisons du ciel. Cette disposition se nommait thème, *thema*. Il fallait chercher et calculer la maison dominante, et, dans celle-ci, l'astre dominant ; puis dans quelle proportion, jusqu'à quel point l'influence de

(1) *Voy.* Welper, *Tractatus genethlialogicus*, p. 20.

cet astre pouvait être modifiée par les autres constellations plus ou moins éloignées. Les résultats de ces calculs étaient nommés jugement, *judicium,* et de là la dénomination d'astronomie judiciaire, *astrologia judiciaria.* Les règles de ce calcul étaient fixées. Ainsi on déterminait quelle influence Saturne exercerait dans la première, la seconde, la troisième maison, etc. Ces règles n'étaient pas invariables, par cela qu'elles dépendaient de l'imagination arbitraire des astrologues qui faisaient autorité. Ainsi on trouve dans d'anciennes indications sur l'application de l'astrologie, par exemple chez Rantzow, les différentes autorités comparées, et souvent tellement contradictoires entre elles que le ridicule en saute aux yeux. Il semblerait que la nullité d'un système purement arbitraire, tel que l'astrologie, devait être facilement reconnue et n'obtenir aucune influence; et cependant nous trouvons l'existence et l'autorité de l'astrologie presque partout, dès l'origine des documents vraiment historiques jusqu'au dix-huitième siècle, chez tous les peuples, et aujourd'hui encore l'Orient s'en préoccupe et la tient en grand honneur.

Ce phénomène, outre la tendance universelle des hommes à percer les ténèbres de l'avenir, tient d'une part au défaut de connaissances astronomiques proprement dites, de l'autre au système fataliste qui domine spécialement le paganisme, l'islamisme et le manichéisme.

La patrie de l'astrologie est, sans aucun doute, l'astronomique Chaldée. L'astrologie se répandit de là parmi les autres peuples idolâtres et fut, au moyen âge, assez assidûment pratiquée par les Arabes. Le Christianisme s'était nettement prononcé contre l'astrologie. A partir des premiers Pères de l'Église jusqu'au dernier d'entre eux en Occident, les auteurs ecclésiastiques l'ont combattue dans de nombreux écrits et ont déclaré sa pratique un grave péché. Malgré cela elle eut toujours beaucoup de partisans, même parmi les Chrétiens. Elle en gagna surtout à l'époque de la Renaissance, en même temps que les opinions païennes reprirent de l'empire sur les esprits. L'âge dit de la Renaissance, le quinzième et le seizième siècle, sont précisément ceux où l'astrologie parvint à son apogée, et où les astrologues décidèrent des choses les plus graves, dans les conseils des princes et des hommes d'État comme dans les affaires privées. Mélanchthon lui-même s'est montré favorable à cette prétendue science occulte et a écrit une préface pour recommander l'ouvrage de Schoner : *de Judiciis nativitatum.*

L'astrologie n'a plus pour nous qu'un intérêt historique, et c'est pourquoi nous n'avons pas besoin de rappeler les décisions de la théologie morale à ce sujet. On les trouve chez tous les moralistes, mais surtout dans Patuzzi, *Eth. Christ.*, tract. V, dissert. IV, chap. III. Sur la pratique de l'astrologie on peut nommer : Rantzovii, *Tractatus astrologicus de genethliacorum thematum judiciis pro singulis nati accidentibus, Francofurti,* 1615; Welper, *Tractatus genethliacus, opus posthumum; Argentorati,* 1700. ABERLÉ.

ASTROLOGIE CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX.

Les livres de l'Ancien Testament ne disent nulle part expressément que les Hébreux aient exercé l'astrologie; toutefois on ne peut guère en douter quand on pense que, durant leur pérégrination à travers le désert, ils adorèrent les astres (1), que Moïse fut, à plusieurs reprises, obligé de leur défendre l'astrolâtrie (2), et que, plus tard, ils se montrèrent toujours enclins à ce

(1) *Amos*, 5, 26.
(2) *Deut.*, 4, 19; 17, 3.



culte (1). C'était celui des Égyptiens et des Babyloniens, qui était en même temps astrologique. Nous pouvons donc nous représenter l'astrologie des Hébreux comme semblable à celle des Babyloniens et des Égyptiens. Celle-ci consistait surtout dans des horoscopes et des prédictions tirées de la disposition, de la conjonction et du cours des astres, notamment des planètes et des comètes (2). Le ciel (3) était partagé en régions déterminées ; les astrologues étaient appelés diviseurs du ciel (הֹבְרֵי שָׁמַיִם) (4). Parmi les augures et les mages de Daniel (גָּזְרִין) (5) il y avait sans aucun doute des faiseurs d'horoscopes, גְּזֵירָא signifiant *fatum*. Cf. Gésénius, *Comment. sur Isaïe. Suppl.* 2.

ASTRONOMIE CHEZ LES ANCIENS HÉBREUX. Dès la plus haute antiquité on s'occupa d'astronomie ; on tint en grande estime les connaissances astronomiques dans la Babylonie, d'où le père de la race des Hébreux était venu en Canaan et en Égypte, que les Hébreux habitèrent plusieurs siècles avant Moïse. Les Égyptiens eurent de tout temps une année solaire de trois cent soixante-cinq jours ; ils connaissaient plusieurs étoiles fixes, plusieurs planètes et leur marche, et savaient même prédire les éclipses de soleil et de lune (6). Il en est de même des Babyloniens, qui n'ignoraient pas, par exemple, que la lune est la planète la plus rapprochée de la terre, qu'elle fait sa révolution en peu de temps, qu'elle emprunte sa lumière du soleil, et qu'elle s'éclipse par l'interposition de la terre (7). Il semblerait, d'après ces précédents, qu'on devrait trouver chez les Hébreux une prédilection particulière pour l'astronomie. Les écrits de l'Ancien Testament ne répondent pas à cette attente, probablement parce que, chez les anciens, l'astronomie s'associait régulièrement au culte des astres, se confondait avec l'astrolâtrie et l'astrologie proprement dite, et que la loi hébraïque défendait celles-ci sous les peines les plus sévères (1). Cette défense empêcha les Hébreux de s'occuper d'astronomie, de faire aucune tentative de calcul astronomique, et réduisit leur science à l'observation des astres et à la combinaison des faits d'expérience nécessaires pour déterminer les saisons, indiquer les nouvelles lunes et marquer le commencement de l'année. Du reste, pour eux, les astres étaient plus anciens que la terre (2) ; ils avaient été tous créés de Dieu (3), qui en avait déterminé, dès l'origine, le nombre et le nom (4), soit pour exercer une grande influence sur la terre (5), soit pour glorifier le Seigneur (6). Ils s'imaginaient la terre immobile (7), et les corps célestes passant au-dessus d'elle. Comme ils n'avaient aucune idée de la configuration de la terre, il est probable qu'ils ignoraient aussi le lever et le coucher des astres; mais il ne résulte pas du Psaume 18, 4 sq., ainsi que le pense Warnekros (8), qu'ils se soient figuré, comme les Grecs et les Romains, que les corps célestes s'enfonçaient dans la mer occidentale pour y reposer et en ressortir au matin. Ils distinguèrent de bonne heure et nommèrent spécialement quelques étoiles plus brillantes et quelques groupes ou figures d'étoiles ; telles sont :

(1) Sophon., 1, 5. *Jérém.*, 7, 18 ; 44, 17-19. IV *Rois*, 17, 16 ; 21, 3 ; 23, 5, 11.
(2) Diod. Sic., *Bibl.*, II, 30, 31.
(3) *Voy.* l'article précédent.
(4) *Isaïe*, 47, 13.
(5) *Dan.*, 2, 27 ; 4, 4 ; 5, 7, 11.
(6) Diod. Sicul., *Biblioth.*, I, 50, 81.
(7) Diod. Sicul., l. c., II, 30 sq.

(1) *Deut.*, 4, 19 ; 17, 3.
(2) *Job*, 38, 7.
(3) *Genèse*, I, 16. *Ps.* 8, 4 ; 136, 8, 9.
(4) *Isaïe*, 40, 26. *Ps.* 147, 4.
(5) *Job*, 38, 33.
(6) *Ps.* 148, 3, 5.
(7) *Jos.*, 10, 12 sq.
(8) *Essai sur les Antiq. hébr.*, p. 607.

[illegible] Il faut lire probablement [illegible] qui vient de הָלַל (briller); étoile brillante, désignée comme étoile du matin par l'addition de בֶּן־שָׁחַר, fils de l'aurore, qui se distingue par son éclat particulier. Considérer הֵילֵל comme impératif de [illegible] (pleurer) ne s'accorde pas avec l'appel fait au fils de l'aurore. Origène [illegible] et d'après lui beaucoup de Pères de l'Église ayant compris le texte d'Isaïe dans le sens de la chute de l'ange, on a habituellement appelé *Lucifer* le chef des anges déchus.

3° כִּימָה (3), qui signifie proprement une pléiade, *cumulus*, πλειάς. Les commentateurs pensent, les uns qu'il est question ici de la constellation des *Pléiades*, groupe d'étoiles qui occupe la tête du Taureau; les autres des *Hyades*, constellation placée sur le front du Taureau. Le sens du mot permet la double interprétation, et les anciennes versions traduisent par pléïades (4).

3° כְּסִיל (5), d'après les anciennes versions *Orion*. Mais comme dans ces traductions le mot employé pour Orion signifie en même temps géant, et que les Chaldéens, les Arabes et les Persans voyaient en effet dans Orion un géant enchaîné au ciel, les Persans, notamment Nemrod, beaucoup d'interprètes modernes ont cru que כְּסִיל (proprement *fou*) exprimait cette idée. Mais ce que nous venons de dire de la manière dont les Écritures envisagent les étoiles ne peut pas se concilier avec une pareille interprétation d'Orion ou de toute autre étoile (6). Lorsque Isaïe (7) emploie le pluriel כְּסִילִים, il ne faut y voir qu'une expression poétique, comme s'il disait Orion et les étoiles semblables.

4° מַזָּלוֹת (1) (proprement *maisons, demeures*), qui sont les douze *signes du zodiaque* dans lesquels le soleil semble successivement entrer pendant sa marche apparente (2).

5° מַזָּרוֹת (3), que beaucoup d'exégètes confondent avec le précédent מַזָּלוֹת, que d'autres tiennent pour l'*étoile polaire*. La teneur du texte et le mot בְּעִתּוֹ, qui est à côté de מַזָּרוֹת, parlent en faveur de ce dernier sens; les deux mots supposent qu'il n'est question que d'une seule étoile (4).

6° נָחָשׁ, avec l'addition בָּרִחַ (5) (le serpent qui fuit), qui, d'après la majorité des commentateurs, est ou *Satan*, ou un monstre de terre ou de mer; mais, comme l'autre membre du verset parle des ornements du ciel, il est probable que l'étoile dont il s'agit est le *Dragon*, entre la *Grande* et la *Petite Ourse*.

7° עָשׁ (6), que les uns prennent pour la *Grande Ourse*, d'autres pour les *Pléiades* ou pour *Vénus*, pour l'*Arcture* ou la *Chèvre*; mais il est beaucoup plus vraisemblable que c'est la *Grande Ourse*, qui, aujourd'hui encore, est nommée *Nasch* ou *Asch* (7) par les Arabes.

8° עַיִשׁ (8), que les interprètes modernes identifient avec עָשׁ, c'est-à-dire l'*Ourse*, quelques-uns, comme Ewald, avec la *Chèvre*. Le premier sens semble indiqué par les mots ajoutés עַל־בָּנֶיהָ, comme qui dirait les trois étoiles qui forment la queue de l'*Ourse*, et la

(1) *Isaïe*, 14, 12.
(2) *De Principiis*, I, 5, 5.
(3) *Job*, 9, 9; 38, 31. *Amos*, 5, 8.
(4) Conf. Welte, *le Livre de Job*, p. 98.
(5) *Job*, 9, 9, 28, 31. *Amos*, 5, 8.
(6) Conf. Welte, l. c., p. 97.
(7) 13, 10.

(1) II *Rois*, 23, 5.
(2) Conf. Gésén., *Thesaur.*, II, 869.
(3) *Job*, 38, 32.
(4) Conf. Welte, l. c., p. 309.
(5) *Job*, 26, 13.
(6) *Job*, 9, 9.
(7) Conf. Gésén., *Thesaur. ad v.*
(8) *Job*, 38, 32.



suivent, ainsi que des enfants leur mère, ce qui les fait encore appeler de nos jours par les Arabes *Filles de l'Ourse* (1).

Les anciens Hébreux ne paraissent pas avoir fait de différence entre les planètes et les étoiles fixes, et leurs observations semblent s'être restreintes à la lune, parce qu'ils avaient une année lunaire, dont le commencement, ainsi que celui des mois, était déterminé par les phases de la lune. Quelques rabbins, se conformant à la Mischna, avaient dessiné les croissants de la lune pour pouvoir mieux saisir les signes du commencement de la nouvelle lune (2).

Cf. Weidler, *Historia Astronomiæ*, Witemb., 1741; Lach., dans *la Bibl. d'Eichhorn.*, VII, 385 sq.—Ideler, *Recherches sur l'origine et la signification des noms des étoiles*, Berl., 1809; Jahn, *Archéol. biblique*, t. I, 497 sq.

WELTE.

ATARGATÉION ('Αταργατεῖον), temple d'Atargatès ou d'Atargatis, qui n'est autre que la Derkéto des Philistins, laquelle, moitié femme, moitié poisson, était principalement adorée à Ascalon. Son culte se reliait probablement à celui d'Astarté, ce qui la faisait parfois honorer sous le nom d'Astarté, comme, par exemple, à Astaroth (3), où elle avait encore un sanctuaire au temps des Machabées.

ATAROTH (עֲטָרוֹת).

1. Ville de la tribu de Gad (4), qui a probablement donné son nom au mont Attarus, au sud du Nébo.

2. Ville de la frontière, entre Benjamin et Éphraïm, appartenant à cette dernière tribu (5), à laquelle est souvent ajouté le surnom d'Addar (6) (עַטְרוֹת אַדָּר). On en trouve encore des ruines dans l'Atara actuel. Eusèbe parlant d'un Ataroth ('Αταρώθ) à quatre lieues nord de Samarie, ou il y a eu en deçà du Jourdain deux endroits de ce nom, ou l'indication d'Eusèbe repose sur une erreur.

(1) Michael, *Supplem. ad v.*
(2) *Rosch haschana*, II, 8.
(3) *Voy.* cet article.
(4) *Nombr.*, 32, 3; 34.
(5) *Josué*, 16, 1 sq.
(6) *Ibid.*, 16, 5; 18, 13.

ATHACH (עֲתָךְ), ville de la tribu de Juda, d'ailleurs inconnue (1).

ATHALIE (עֲתַלְיָה ou עֲתַלְיָהוּ), fille du roi d'Israël Achab et de la Sidonienne Jézabel (2). Si, au livre des Rois (3) et des Paralipomènes (4), elle est nommée בַּת־עָמְרִי, fille d'Omri, בַּת est pris dans le sens le plus large, Omri étant son grand-père. Il est question de lui dans la généalogie d'Athalie, parce qu'il était plus mauvais que ses prédécesseurs (5), et que ce fut par lui que l'esprit du mal qui caractérisa la vie d'Athalie s'introduisit définitivement dans sa famille et en infecta les mœurs. Ce fut pour le malheur de Juda que Joram, son roi, épousa Athalie. Avec elle l'idolâtrie se répandit de plus en plus en Judée. Après la mort de Joram, son fils Ochozias monta sur le trône, d'où il fut précipité au bout d'un an par Jéhu, qui extermina la maison d'Achab en Israël et tua Ochozias avec quarante-deux princes de sa famille (6).

Athalie résolut alors de s'emparer à son tour du pouvoir et fit égorger tous ceux qui restaient de la race royale. Un seul enfant d'Ochozias fut sauvé par sa tante paternelle, femme du grand-prêtre Joïada, et caché avec sa nourrice dans le temple, où il demeura inconnu pendant six ans (7).

La septième année du règne d'Athalie, Joïada organisa une conspiration

(1) I *Rois*, 30, 30.
(2) IV *Rois*, 8, 18.
(3) II *Rois*, 8, 26.
(4) II *Paralip.*, 22, 2.
(5) III *Rois*, 16, 25.
(6) IV *Rois*, 9, 27; 10, 14.
(7) *Ibid.*, 11, 1-3. II *Paralip.*, 22, 10-12.

contre elle dans Jérusalem et dans tout Juda, et le jour convenu il rassembla dans le temple les gardes du roi, les princes des tribus, les prêtres, les lévites, le peuple entier, leur présenta Joas comme leur roi légitime, lui mit la couronne sur la tête, et le consacra au milieu de l'enthousiasme de l'assemblée. Les cris du peuple ayant attiré Athalie dans le temple, elle fut saisie par les ordres de Joïada et mise à mort, son temple de Baal renversé, le prêtre idolâtre Mathan égorgé devant son autel (1), et Joas proclamé roi de Juda.

On a voulu contester l'authenticité de ce récit, parce que dans le quatrième livre des Rois ce sont les gardes du roi et les chefs des tribus qui jouent le rôle principal, tandis que dans les Paralipomènes une plus grande part d'action est attribuée aux lévites. Mais les Paralipomènes ne font ici, comme ailleurs, que compléter le récit du livre des Rois, et insistent sur la participation des lévites à la conjuration, parce que le livre des Rois les avait trop laissés dans l'ombre.

Le grand-prêtre ayant été l'âme et le chef de la conjuration, il est naturel que les prêtres et les lévites y prissent une part essentielle. WELTE.

(1) IV *Rois*, 11, 4-8. II *Paralip.*, 23, 1-17.

ATHANASE (S.), surnommé le Grand, fut pendant cinquante ans, au quatrième siècle, la principale figure de l'Église. Une enfance cachée, une jeunesse sérieuse, à la fois active et méditative, des mœurs innocentes et pures attaquées par la calomnie, triomphant par la patience, des défaites apparentes, des victoires réelles, une infatigable charité unie à une inexorable sévérité contre l'injustice, une fidélité à toute épreuve à l'État payée par une perpétuelle ingratitude, une vie héroïque, pleine d'énergie dans l'action autant que calme, recueillie, intérieure, font d'Athanase un véritable fils de celle qui, « vêtue du soleil comme d'un manteau, se réfugie dans le désert et s'y cache à tous les yeux. »

L'esprit de l'Église se reflète dans toutes ses paroles, ses actions, sa conduite. Pour comprendre le but et avoir la clef de sa vie agitée, il faut voir en lui ce qu'il était, le chef visible de la lutte de l'Église contre l'arianisme, le défenseur persévérant des décisions du premier concile œcuménique et le champion de la liberté de l'Église contre le despotisme impérial. C'est de ce point de vue que nous parcourrons les diverses phases de sa vie.

Athanase naquit en Égypte, près d'Alexandrie; on ne sait ni le lieu ni la date de sa naissance. Il ne paraît pas être né avant 296 ni après 298 apr. J.-C. Möhler incline vers cette dernière date, qui le ferait évêque avant trente ans, motif qui détermine d'autres auteurs à admettre la date de 296. Athanase unit les fortes études de l'école d'Alexandrie aux exercices de l'ascétisme, sous la conduite de S. Antoine (1), son guide et son ami. Après avoir puisé le goût de la piété auprès de ce saint ermite, il étudia sérieusement la dialectique dans les écrits d'Origène, et se prépara par de fortes études logiques à devenir le fléau des subtilités ariennes. En 319 il fut nommé diacre de l'Église d'Alexandrie. Son évêque, Alexandre, le prit avec lui au concile de Nicée (325), où commença sa vie militante.

L'année suivante, Alexandre, se sentant près de mourir, désigna Athanase pour lui succéder dans une charge dont celui-ci se crut indigne et qu'il chercha à éviter par la fuite. Il fut toutefois élu par le peuple et sacré par les évêques de la province, au milieu des cris de joie des fidèles. A peine élu, Athanase vit s'élever contre lui le parti des Ariens, irrité de ce que le nouvel évêque, résistant

(1) *Voy.* cet article.

même à l'empereur Constantin, refusait de recevoir Arius dans la communion de l'Église. Les Ariens, s'unissant aux Méléciens, représentèrent Athanase comme fauteur de désordres à l'empereur, qui lui défendit d'interdire désormais l'entrée de l'église à qui que ce fût. Athanase sut faire comprendre la vérité au prince. Les Méléciens inventèrent de nouvelles intrigues, qui ne servirent qu'à démontrer davantage l'innocence de l'évêque, accusé d'avoir maltraité un prêtre nommé Ischyras et d'avoir ordonné la mort d'un évêque mélécien appelé Arsène. Athanase obligea Ischyras à avouer son mensonge, et fit paraître devant le concile Arsène, qu'il avait découvert dans sa retraite. Les Méléciens, infatigables dans leurs plaintes, obtinrent de l'empereur la convocation d'un concile à Tyr (335). Celui-ci nomma une commission chargée de constater les mauvais traitements subis par Ischyras, qu'attestèrent faussement des catéchumènes, des païens et des Juifs apostés par le parti. Malgré la protestation des évêques égyptiens, Athanase fut déposé et exilé à Trèves. Il trouva auprès de l'évêque de cette ville, S. Maxime, et du César Constantin le plus honorable accueil (336). L'année suivante, Constantin mourut, et ses trois fils résolurent, en lui succédant, de rappeler les évêques bannis. Athanase, après un exil de deux ans et quatre mois, rentra, à la grande joie de son peuple, dans Alexandrie. Les Ariens ne se tinrent point pour battus ; ils renouvelèrent leurs accusations, les portèrent cette fois à Rome, devant le Pape Jules, et y subirent de nouveau la honte de se voir démasqués et confondus. La sentence du Pape ne les empêcha pas de reporter l'affaire devant un concile d'Antioche (341). Athanase fut pour la seconde fois déposé, sous prétexte qu'il avait repris ses fonctions sans y être autorisé par un concile, et l'on élut à sa place un Cappadocien du nom de Grégoire, qui, à la tête des Ariens armés, entra dans Alexandrie et s'empara du siége épiscopal, tandis qu'Athanase, après avoir rempli son devoir envers l'Église et ses ouailles par une circulaire justificative de sa conduite, se réfugiait à Rome, où le Pape Jules le reçut avec une grande déférence, et convoqua à son sujet un concile qui prononça son acquittement.

Ce fut encore une fois en vain. Athanase fut obligé de rester trois ans à Rome, séparé de son troupeau. Enfin, en 347, un concile s'assembla à Sardique, en Illyrie, sous la présidence d'Osius, évêque de Cordoue. Athanase, acquitté, revint à Alexandrie après une absence de huit années. Son séjour forcé en Occident avait été un bonheur pour l'Église latine ; car il y avait introduit la vie monastique, encore inconnue, qu'il avait apprise de son fondateur S. Antoine, et dont deux moines, ses compagnons de voyage, avaient été les initiateurs pratiques en Occident.

Lorsque Magnence se révolta contre Constance, Athanase maintint son peuple dans la fidélité due à l'empereur, ce qui n'empêcha pas les anciens ennemis d'Athanase de l'accuser, dès que Magnence eut été vaincu, d'avoir été de connivence avec l'usurpateur, et Constance profita de cette accusation pour perdre l'infatigable champion de la foi ; car, en défendant la liberté de l'Église, Athanase devait déplaire à un despote ne songeant qu'à faire du Christianisme une religion d'État et de l'Église l'instrument de son pouvoir. Le synode d'Arles (353) fut ébranlé dans ses dispositions favorables à Athanase par les menaces de l'empereur, auxquelles Paulin, évêque de Trèves, résista toutefois, aux risques de sa liberté et de sa vie, qu'il sacrifia à la cause de la vérité. Le Pape Libère s'efforça d'annuler les effets du concile d'Arles, et ses députés obtinrent de l'empereur la convocation d'un nou-

veau concile à Milan (355). L'empereur, personnellement présent, ne put contenir sa fureur contre Athanase, et bannit tous ceux qui ne se déclarèrent pas contre lui ; le Pape Libère lui-même partagea ce sort. Cependant de graves personnages, tels que le centenaire Osius et S. Hilaire de Poitiers, se prononcèrent hautement pour Athanase. Quant au saint évêque, il voyait avec tranquillité venir l'orage qui le menaçait. Une nuit de vigiles, pendant qu'il était réuni à la communauté dans l'église d'Alexandrie, celle-ci fut envahie par 5,000 soldats. Athanase ne quitta l'enceinte sacrée que lorsqu'il en eut vu sortir le dernier des fidèles. Alors il échappa lui-même miraculeusement à ses persécuteurs. Tandis qu'il se réfugiait dans les solitudes du désert, où la fureur de l'empereur le poursuivit, l'Arien Grégoire prit sa place. Séparé matériellement de son Église, Athanase veilla sur la foi des fidèles par ses écrits. L'arianisme avait atteint son apogée, et, comme toute hérésie, il hâtait sa chute par ses divisions intestines.

Constance († 362) eut pour successeur Julien l'Apostat, qui, voyant que la violence n'avait pu ruiner l'Église, voulut en venir à bout en lui enlevant toute force de résistance morale et en la paralysant par une apparente tolérance. Il autorisa d'abord, pour rompre l'unité, tous les évêques bannis à revenir ; puis il chercha à confondre les Catholiques et les Ariens, comme ne faisant qu'un parti, pour les détruire les uns par les autres. Son plan échoua devant la prudence et la fermeté d'Athanase, qui paya son héroïque résistance par un quatrième exil ; mais cette fois il prédit que le règne de Julien n'aurait que la durée d'un nuage qui passe. Poursuivi sur le Nil par les émissaires de l'empereur, il dirigea son vaisseau droit sur ses persécuteurs, qui le croyaient déjà loin, leur échappa par la hardiesse de sa manœuvre, et se tint caché dans Alexandrie même et ses environs jusqu'à la mort de l'Apostat (363).

Jovien, successeur de Julien, permit à Athanase de reprendre ses fonctions et le protégea contre des inimitiés que rien ne lassait. Malheureusement le sage Jovien mourut dès 364, et Valens, son successeur, Arien prononcé, se mit à bannir (367) tous les évêques rappelés par Julien. Athanase reprit pour la cinquième fois la route de l'exil, d'où cependant Valens le rappela au bout de quelques mois. Il put alors travailler avec un zèle nouveau à purger l'Église des erreurs de ses ennemis ariens et apollinaristes (1). L'Église d'Antioche, entre autres, fut l'objet d'une vive sollicitude, que partagea avec lui S. Basile, évêque de Césarée. Enfin le Ciel accorda à l'intrépide défenseur de la foi quelques années de repos avant sa mort. Vainqueur de tous ses ennemis, Athanase survécut à l'arianisme, qu'il combattait depuis cinquante ans. Il mourut en 373.

Ses écrits sont nombreux ; il serait difficile de leur assigner un ordre chronologique. Möhler les caractérise dans les termes suivants :

« Athanase, toujours menacé, persécuté, pourchassé, composait, au milieu des dangers, au courant de la plume, suivant l'occasion, selon que les Ariens lui suggéraient d'eux-mêmes des arguments nouveaux pour les combattre. Souvent il était obligé de redire dans une circonstance donnée ce qu'il avait déjà avancé dans un cas analogue. Il avait d'ailleurs pour principe que certaines vérités ne sauraient se répéter assez souvent, et il les reproduisait sans cesse. »

Il s'appuyait surtout sur la conformité des doctrines de l'Écriture et de l'Église, et sur ce terrain positif il fondait une argumentation serrée, habile, et qui n'était pas sans grâce. Ses écrits sont apologétiques et polémiques. Dans la première

(1) *Voy.* cet article.

catégorie sont ses deux livres contre les païens et les Juifs, et plusieurs traités pour sa défense personnelle. Dans la dernière catégorie sont surtout les ouvrages contre l'arianisme et l'apollinarisme. Naturellement la christologie y joue un rôle principal, et Möhler la résume en ces termes : « Le Christ apparut pour rendre à l'homme la vraie connaissance de Dieu, pour détruire le péché, réveiller dans son âme la conscience de son immortalité ; car le péché avait engendré l'idolâtrie, la puissance de Satan et une crainte servile de Dieu. Le Christ apparut donc pour réconcilier l'homme avec Dieu, l'unir au Saint-Esprit, ramener toutes choses à leur pureté originelle et unir les hommes entre eux par la charité divine. »

L'ouvrage principal de S. Athanase est son *Histoire de la vie de S. Antoine*, qu'il propose comme modèle de la vie monastique.

Le symbole vulgairement dit de S. Athanase (*Quicumque*) n'a pas été composé par lui, quoiqu'il y ait dans ses écrits un Symbole avec une explication.

Le traité sur les Psaumes (*Interpretatio Psalmorum*) paraît lui appartenir, malgré les doutes de Tillemont à ce sujet. Plusieurs de ses écrits se sont perdus, notamment ceux d'exégèse. On lui a attribué cinq discours sur la Trinité, qui ne paraissent pas être de lui. Jusqu'en 1601 on ne connaissait que la traduction latine des œuvres de S. Athanase (celle de Nannius, et celle d'Érasme, avec les corrections de Fleckmann). Ce fut l'édition de Commélien (Heidelberg, 1601) qui donna pour la première fois le texte original d'après des manuscrits. Parmi toutes les éditions postérieures les meilleures sont celle de Lopin et surtout celle de Montfaucon (Paris, 1693-98). — On compte, parmi les principaux biographes de S. Athanase, son ami et panégyriste S. Grégoire de Nazianze ; les trois biographies grecques et la vie de S. Athanase, traduite de l'arabe, qui, d'après Montfaucon, ont peu de valeur ; celle de Godefroi Hermant, docteur en Sorbonne et chanoine de Beauvais, sous le titre de : *Vie de S. Athanase, patriarche d'Alexandrie*, Paris, 1671, et celle du Jésuite Daniel Papebroch, *S. Athanasii vita, Antwerp.*, 1680, sont plus importantes. Il faut y joindre Montfaucon et Tillemont, outre les *Epitomés* de Du Pin, Scultetus, Ceillier, Schram, Semler et Rössler. Jean Mathias Schröckh, dans le douzième volume de son « Histoire de l'Église chrétienne, » a, sous le titre de : *Vie et écrits d'Athanase*, présenté, quoique protestant, ce héros de l'Église avec une rare et haute impartialité. La meilleure biographie sans contredit des temps modernes est celle de Jean-Ad. Möhler, en six livres, sous le titre : *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, Mayence, 1827.

HAAS.

ATHANASE (SYMBOLE DE SAINT). *Voyez* SYMBOLE.

ATHÉISME. On entend par athéisme la négation théorique de Dieu, tandis que la négation pratique de Dieu s'appelle impiété. L'athéisme ne nie pas l'être en général, car cette négation n'est pas possible, et, en ce sens, on a prétendu avec raison qu'il n'y a pas, à proprement dire, d'athéisme ; mais on identifie l'Être éternel avec le monde, on prend le monde lui-même pour l'Éternel, on ne reconnaît pas d'Être avant le monde et hors de lui, et c'est en cela que consiste l'athéisme. Le matérialisme, le semi-panthéisme, le panthéisme strict ne sont que des degrés divers d'un même procédé de la pensée, aboutissant à l'athéisme. Si tout est Dieu, Dieu n'est rien : hors du tout il n'y a rien ; si le monde est tout, pour Dieu il reste le néant. Tout au plus peut-on distinguer, dans ce monde, l'être vivant des phénomènes de la vie, et nommer l'être Dieu, et les phénomènes le monde,

dans le sens strict. Mais cette distinction de la pensée n'existe pas dans la réalité; la nature n'est pas semence d'un côté et écorce de l'autre; elle est le tout ensemble. L'être vivant se manifeste par le phénomène, et le phénomène est la vie même dans sa manifestation. Il n'y a que deux manières logiques et définitives de concevoir le monde, l'athéisme et le théisme chrétien. Toute vie en nous et hors de nous est ou éternelle en elle-même, ou dépendante d'un autre être, qui est l'Être sans commencement.

L'Être éternel est-il tout ce qui existe, depuis la vie qui brille dans l'étoile et se meut dans sa puissante orbite, qui prend une forme régulière dans le cristal, qui végète et fleurit dans la plante, qui sent et se meut dans l'animal, jusqu'à celle qui parvient à la conscience d'elle-même et à l'exercice de la liberté dans l'homme? Ou bien toute cette vie dépend-elle de celui qui est sans commencement, qui est absolu, qui ne peut se mêler à ce qui *devient*, s'identifier avec l'existence variable et temporaire, étant avant elle, sans elle, au delà d'elle? C'est la question.

De tout temps les deux systèmes ont existé parallèlement dans l'histoire du développement de l'esprit humain.

Le paganisme n'est que la déification de la nature. Lorsque les païens adoraient le soleil, et les étoiles, et les animaux, ils considéraient la nature, dans sa magnificence, sa puissance et ses terreurs, comme l'absolu, dont ils pensaient dépendre eux-mêmes et tenir leur existence. Les races fines et délicates de la Grèce personnifièrent les manifestations de la nature sous ses formes les plus pures et les plus belles, sous la forme humaine, et les adorèrent comme d'immortelles divinités. C'est chez ces mêmes races, si richement douées, que prit naissance la vie intellectuelle et subtile qui, sous le nom de philosophie, s'est perpétuée à travers les âges jusqu'à nos jours. L'opposition radicale entre les deux manières de concevoir l'Être, que nous venons de signaler, se manifesta dès l'origine dans cette libre allure de la philosophie, et dure encore: Orphée adore un Être intelligent, principe de toutes choses; Thalès admire le monde comme la beauté même, œuvre de Dieu; et Socrate veut s'élever à l'idée pure de l'Esprit qui guide intérieurement l'homme. Platon enseigne l'existence d'un Être incorporel, qui a conscience et science de lui-même, qui est tout esprit, toute raison, toute intelligence, libre, puissant et sans bornes, dirigeant, conservant, animant toutes choses après avoir donné la forme à la matière informe. Enfin Aristote trouve au commencement de toute vie, qui n'est que le mouvement même, le Premier Moteur, qui n'est mû que par sa volonté, qui est en lui-même la substance immuable et vivante. Tous ces sages et ces philosophes reconnurent donc un Être spirituel, éternel, antérieur au monde et hors du monde. Le monde lui-même n'était à leurs yeux qu'une matière morte, et dès lors ils admirent ou que l'Être éternel et spirituel est en même temps l'Être vivifiant toutes choses, ou qu'il y a d'autres substances spirituelles, émanant de la substance éternelle, mouvant et vivifiant le monde des corps. Mais, malgré l'intelligence et la grandeur de ces systèmes, il leur manquait toujours l'idée de la création, et de là vint que ces beaux génies, en dépit de leur bon vouloir, durent aboutir au panthéisme et ne purent le dépasser.

En face d'eux, et en opposition avec leurs théories, d'autres philosophes identifièrent l'idée de la vie en elle-même avec le monde vivant: tels furent Démocrite, Leucippe, Protagoras, Épicure, les Ioniens. La matière vit, dirent-ils; les molécules les plus ténues, les atomes les plus imperceptibles vivent, s'organisent, et parviennent peu à peu, de degrés

en degrés, au sentiment, à la raison. Les stoïciens allèrent plus loin et plus à fond : ils saisirent la vie naturelle dans son ensemble ; ce ne fut plus à chaque atome en particulier qu'ils attribuèrent la vie, mais à la matière en général, dans laquelle ils reconnurent une force universelle, nécessaire, plastique ou formatrice de toutes choses. Ils s'arrêtèrent là, et, de même qu'ils méconnurent la liberté morale, indépendante de la nécessité de la nature ou du fatum, de même ils s'abusèrent sur l'indépendance de la vie matérielle, qu'ils conçurent comme l'éternel en soi. Ceux-là furent les athées scientifiques de l'antiquité.

A dater de l'ère chrétienne on trouve, d'abord parmi les Gréco-Romains, les formes inférieures d'une gnose semi-panthéiste, qui part de l'émanation et voit dans la vie naturelle la forme absolue de toute vie. L'Être éternel rayonne et pose hors de lui une infinité de formes qui toutes participent à l'Être divin et produisent ou animent la matière éternelle. Mais les idées platoniciennes d'une matière morte en face de forces spirituelles, identifiées avec les dogmes du Christianisme, prédominent encore trop généralement pour que le panthéisme puisse dégénérer en complet athéisme.

Ce panthéisme mitigé se retrouve dans le moyen âge : Aristote règne dans l'École, comme l'Église dans l'État.

L'École voit dans les choses une matière morte, animée par des formes spirituelles et créées. Les idées métaphysiques de l'École résultent de l'étroite alliance de la philosophie aristotélicienne et de la Révélation divine ; aucun système contraire n'ose encore se faire publiquement jour. Cependant l'ancienne gnose semi-panthéiste éclate pour ainsi dire convulsivement parmi les sectes hérétiques, et dans les écoles on voit poindre de temps à autre l'opinion que les formes individuelles de la matière ont pour base une forme universelle, que la vie est une et la même partout et en tout. Cependant des philosophes plus hardis, tels que Jordan Bruno, concevant une idée plus vivante et plus profonde de la nature, professent un panthéisme plus explicite et appartiennent déjà par leur doctrine aux temps modernes. Seulement leurs idées ne sont pas encore assez mûres pour avoir une influence durable à leur époque.

Avec Spinosa commence un nouveau procédé de la raison, qui va plus résolument au fond de la vie, mais qui aboutit aussi plus nettement à l'athéisme. Pendant les deux grandes périodes antérieures, la période gréco-romaine et celle du moyen âge, on avait généralement considéré la matière comme une substance, mais comme une substance morte ; Spinosa la déclara phénomène comme la pensée. L'étendue et la pensée sont, selon lui, les attributs de la substance. Il n'y a qu'une substance unique, partout présente, la même partout. Toutefois il distingue la substance des phénomènes ; « être et attribut » expriment encore une différence. Schelling soutient que non-seulement la pensée et l'étendue, ou la forme extérieure, sont des phénomènes d'une même substance, mais encore que la substance et le phénomène sont identiques dans la nature. La forme et la pensée ne sont que dans les choses individuelles elles-mêmes ; elles n'existent pas par elles-mêmes ; il n'existe rien hors des individus. Cette théorie de la nature ravit les esprits par sa nouveauté et sa profondeur. Les penseurs s'oublient eux-mêmes ; ils perdent le sentiment de leur indépendance en face de cette grande vie, de cette vie universelle de la nature, qui leur apparaît comme l'absolu, l'éternel. Hégel, partant de l'idée universelle dans laquelle, dès le principe, tout est conçu et contenu, ne voit en tout et partout qu'un être, une vie ; et cette vie,

cet être, c'est nécessairement l'absolu. Cet être n'existe que dans ses manifestations. L'universel n'est que par l'individu, l'absolu n'est que par et dans le particulier, la vie n'existe que par l'être vivant. Par conséquent ce qui dans la nature arrive à la vie, dans l'homme à la conscience, doit, dans la théorie de l'univers, être regardé comme l'être éternel, l'être unique, la substance une. La nature est dès le commencement; elle n'a pas été créée; hors d'elle, avant elle, il n'y a pas d'éternel, pas de créateur. Ce qui est sans commencement vit dans les choses, pense et aime en nous; la théologie est, dans sa plus haute acception, l'anthropologie. Et voilà le panthéisme poussé logiquement à l'athéisme, sous une forme scientifique, avec pleine conscience, avec une clarté qu'il n'avait pas obtenue encore. Aussi par là même, et plus que jamais, l'humanité arrive à la conviction claire et patente de la fausseté de ce système du monde, dont l'erreur se démontre, non plus par quelques malheureux syllogismes, réfutables par d'autres syllogismes, mais par sa radicale opposition avec la nature et la réalité, avec l'histoire et ses faits, avec la vie de l'homme et la conscience qu'il a de lui-même.

G.-C. Mayer.

ATHÉNAGORE, apologiste du second siècle. Nous ne savons rien de certain sur les circonstances de sa vie. Il entreprit une réfutation des infâmes accusations d'athéisme, de repas sanglants et d'incestes dont on poursuivait les Chrétiens de son siècle, dans une apologie qu'en 177 il présenta à l'empereur Marc Aurèle et à son fils Commode, sous le titre de : Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (*legatio pro Christianis*). Athénagore expose avec habileté, calme et mesure, au commencement de son discours, qu'il est étonnant qu'en face de la liberté générale des cultes, sous le règne de la loi, les Césars, d'ailleurs si justes et si humains, fassent persécuter les Chrétiens, qui n'ont que des opinions raisonnables, et cela en se fondant uniquement sur la haine qu'inspire leur nom et sans enquête judiciaire, tandis que, si on poursuit et punit les philosophes, dont beaucoup méprisent les idoles, ce n'est pas comme contempteurs des dieux, mais comme coupables de délits politiques ou civils prévus par les lois. Athénagore prend occasion du premier grief, relatif à l'athéisme, pour exposer complétement le dogme d'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et pour faire le premier essai, dans la littérature chrétienne, d'une démonstration scientifique de la sainte Trinité (1). Quant aux deux autres griefs, Athénagore dit qu'ils sont réfutés par la foi qu'ont les Chrétiens en un juste et tout-puissant Juge, qui sait tout, et par une moralité si sérieuse qu'ils ne se permettent même pas un regard impur.

Athénagore avait promis, au chap. 36 de son Apologie, un traité spécial *de la Résurrection des morts*, et le style et l'esprit du traité que nous possédons sous ce titre témoignent tout à fait en faveur d'Athénagore, comme auteur de l'ouvrage. C'est par la doctrine de la résurrection, du jugement et de l'avénement futur du Christ que les Apôtres commençaient la prédication du salut dans le monde païen, contre le principe de la moralité superficielle et sensuelle du paganisme : « Cette chair ne sera pas jugée. » A cette doctrine du jugement se rattachait celle de la personnalité de celui qui jugera un jour le monde. Aussi les apologistes se voyaient obligés d'insister d'une manière toute spéciale sur la doctrine de la résurrection de la chair. Athénagore veut démontrer, à ceux qui doutent, qu'ils ne

(1) Chap. 10.

sont pas en état de prouver que Dieu ne peut pas ou que Dieu ne veut pas rendre aux corps qui ont vécu une seconde vie, une forme nouvelle. Puis, passant aux preuves positives, il les tire : de ce que la bonté et la sagesse de Dieu ont créé le corps de l'homme dans un but déterminé, voulant que la vie qui l'anime se prolonge au delà de l'existence terrestre; de l'idée de la nature humaine, synthèse de l'âme et du corps, qui ne peut subsister éternellement que par la résurrection de la chair; et, enfin, du juste jugement de Dieu, qui ne récompense ou ne punit pas l'âme seule pour les actions qu'elle a faites à l'aide du corps.

Athénagore est celui des apologistes du second siècle qui montre le plus de talent spéculatif; il a le don de l'enseignement, et son exposition est claire, logique, bien ordonnée. Il dut faire une impression favorable au Christianisme sur ceux de ses lecteurs qui avaient quelque culture philosophique.

La meilleure édition d'Athénagore est celle du Bénédictin de S.-Maur Maranus, dans son édition de Justin, Paris, 1742; Venise, 1747. Lindner a donné l'Apologie seule avec des commentaires développés, Langensalza, 1774.

SCHARPFF.

ATHÈNES (Ἀθῆναι), capitale de l'Attique, célèbre, à l'époque florissante de l'hellénisme, comme foyer de la civilisation, de la science et de l'art grecs. Le plus grand honneur qu'Antiochus Epiphane, à la fin de sa vie, crut pouvoir faire aux Juifs fut de les juger dignes d'être comparés aux Athéniens (1). Nous n'avons à nous occuper d'Athènes qu'au point de vue de sa conduite à l'égard du Christianisme naissant. L'Apôtre S. Paul fut le premier qui fit connaître l'Évangile à Athènes. Voyant la ville pleine des statues des dieux que ses habitants adoraient avec un zèle dont témoignent les écrivains profanes (1), il en conçut le vif désir de les gagner à la connaissance du vrai Dieu et de les convertir au Christianisme. Il s'adressa d'abord, dans la synagogue, aux Juifs, puis, sur la place publique, à tous ceux qui passaient, et entra en conférence avec les philosophes épicuriens et stoïciens, qui l'emmenèrent devant l'aréopage (2). Là l'Apôtre fit ce merveilleux discours (3) qu'on lit aux Actes des Apôtres, et qui, écouté d'abord avec beaucoup d'attention, parce que les Athéniens étaient par-dessus tout curieux (4), finit par les scandaliser au moment où l'orateur parla de la résurrection des morts. A cette annonce l'aréopage s'émut; les uns se moquèrent de l'Apôtre, les autres demandèrent à l'entendre un autre jour. Il ne paraît pas que les efforts de Paul produisirent grand fruit (5).

La question de savoir comment un ou plusieurs autels, avec l'inscription : Au Dieu ou à un Dieu inconnu (ἀγνώστῳ θεῷ), qui avait servi d'exorde au discours de S. Paul dans l'aréopage, s'étaient introduits dans Athènes, a suscité une quantité d'opinions, de conjectures et de monographies dont nous n'avons pas à estimer ici la valeur. S. Chrysostome explique le fait par la nature même du polythéisme, qui cherchait à s'approprier tous les dieux étrangers et inconnus. Quand Paul désigne précisément comme le vrai Dieu le dieu qu'adoraient les Athéniens sans le connaître, c'est une preuve de l'art merveilleux avec lequel il enseignait les peuples, et non une fraude pieuse, *fraus pia*, comme quelques-uns l'ont prétendu, puisque le polythéisme lui-même

(1) II *Mach.*, 9, 15.

(1) Conf. Winer, *Lexicon bibl.*, 1281.
(2) *Voy.* ce mot.
(3) *Act.*, 17, 22-31.
(4) *Ibid.*, 17, 21.
(5) *Ibid.*, 17, 33 sq.; 18, 1.

avait conservé le désir de connaître et d'adorer le vrai Dieu, et que, dans l'occasion, il exprimait assez clairement ce vœu légitime. En outre, il serait bien possible, sinon démontrable, que cette inscription fît précisément allusion au Dieu des Israélites, dont les Athéniens avaient pu entendre parler sans avoir appris son nom.

Cf. D. Calmet, *Dissert. de epigraphe aræ Atheniensis, Ignoto Deo.*— Estius, *Annotationes in Scripturam sacram*, Duaci, 1621, p. 609 sq. WELTE.

ATRIUM. *Voy.* CIMETIÈRE.

ATTALIE (Ἀττάλεια), ville de Pamphylie, bâtie par le roi de Pergame Attale Philadelphe à l'embouchure du fleuve Catarractès dans la mer Méditerranée, près des frontières de Lycie, que Paul et Barnabé visitèrent dans leur première mission (1).

ATTICUS, évêque de Constantinople. Après la déposition et l'exil de S. Jean Chrysostome, au commencement du mois de juin 404, on élut à sa place, vers le milieu du même mois, le prêtre Arsace de Constantinople, et un décret impérial d'Arcadius ordonna, sous de graves peines, l'admission de l'intrus dans la communauté de l'Église. Cet Arsace était un frère de Nectaire, qui avait occupé immédiatement avant S. Chrysostome le siége épiscopal de Constantinople. C'était un vieillard de 80 ans, qui mourut au bout d'un an à peine, le 11 novembre 405 (2). Le grand nombre de compétiteurs fit retarder l'élection de son successeur jusqu'au commencement de l'année 406. Le prêtre Atticus l'emporta sur ses rivaux (3).

Il était né à Sébaste, en Arménie, et s'était de bonne heure voué à la vie ascétique sous la direction de moines macédoniens que, peu de temps auparavant, Eustathe, évêque de Sébaste, avait introduits en Arménie en même temps que l'hérésie de Macédonius. Plus tard Atticus revint à l'Église orthodoxe, fut ordonné prêtre à Constantinople, et entra dans le parti hostile à S. Chrysostome (1). Comme, au temps où Atticus fut élu, S. Chrysostome vivait encore, son épiscopat fut d'abord anticanonique, et il fut excommunié par le Pape Innocent Ier (2). Il essaya, après la mort de S. Chrysostome, en 407, de se réconcilier avec Rome (3); il n'y parvint qu'en 412, après avoir, sur la demande du Pape, rétabli le nom de S. Chrysostome dans les diptyques de son église et avoir déterminé au même acte Cyrille, évêque d'Alexandrie, par une lettre qui a été conservée (4). Il parvint ainsi à gagner le parti jusqu'alors séparé des Johannites (partisans de Jean Chrysostome) (5). Socrate (6) et Sozomène (7) disent de lui qu'il avait assez d'érudition, beaucoup de prudence naturelle, une grande habileté pour les affaires, qualités qui, jointes à sa piété, lui acquirent de la réputation et le rendirent fort utile à l'Église.

Les hérétiques eux-mêmes l'admiraient, et, quoiqu'il les traitât parfois avec sévérité et leur inspirât de la crainte, il montrait à leur égard de la douceur et de la condescendance. Il était d'un commerce affable, savait gagner les cœurs, et se montrait compatissant aux malheureux. On voit une preuve de sa bienfaisance dans sa lettre au prêtre Calliopius, de Nicée, auquel il envoya pour les pauvres de cette ville 300 pièces d'or (8). Il s'occupait beaucoup de lecture, y passait souvent des nuits

(1) *Act.*, 14, 24.
(2) Socrates, *Hist. ecclés.*, l. VI, c. 20.
(3) *Ibid.*, l. c.

(1) Sozomène, *Hist. eccl.*, VIII, 27. Socrat., *Hist. eccl.*, VI, 20.
(2) Baronius ad ann. 406, n. 31.
(3) Baronius ad ann. 408, n. 39, 40.
(4) Baronius ad ann. 412, n. 47 sq.
(5) Socrates, VII, 25.
(6) VI, 20; VII, 2 et 25.
(7) VIII, 27.
(8) Socrates, VII, 25.

entières, et savait ainsi prévoir, sans en être jamais embarrassé, les objections des sophistes contre le Christianisme. Il avait moins de renommée comme prédicateur : ni ses premiers discours, qu'il écrivit soigneusement et apprit par cœur, ni ceux qu'il improvisa plus tard n'obtinrent un grand succès. Socrate raconte comment il s'opposa, dans une circonstance particulière, à la superstition de ses contemporains, donna à plusieurs portions de la ville des noms convenables, souffrit les Novatiens à Constantinople, et se montra assez bienveillant à Nicée à l'égard d'un de leurs évêques, Asclépiade. Il prédit le moment de sa mort dans une lettre adressée au prêtre Calliopius, et mourut, toujours au dire de Socrate, dans la 21e (20e) année de son épiscopat, le 10 octobre 425 (1). D'autres mettent sa mort en 427.

Son successeur fut Sisinnius, auquel succéda à son tour le trop fameux Nestorius. Photius parle aussi du zèle d'Atticus contre les hérétiques (2). Atticus, dit-il, provoqua les évêques de Pamphylie à prendre de vigoureuses mesures contre les Messaliens. Prosper et Marius Mercator nous apprennent, de leur côté, qu'il chassa les Pélagiens de Constantinople et prémunit contre leurs menées les évêques de différentes contrées (3). Le Pape Célestin Ier le nomma pour cette raison *fortissimus catholicæ fidei propugnator* (4). Les Grecs l'honorent comme un saint, le 8 janvier, et c'est pourquoi les Bollandistes ont donné l'histoire de sa vie (*ad diem 8 Januarii*). Outre les deux lettres que nous avons citées, l'une à Cyrille (1) et l'autre à Calliopius (2), nous avons encore d'Atticus deux fragments d'une homélie sur le jour de Noël, que Cyrille cite avec éloge dans sa célèbre lettre à l'impératrice contre Nestorius, et qu'on cita également, comme monument de la vraie doctrine, contre le nestorianisme, dans la 1re session du 3e concile œcuménique d'Éphèse (3). Un autre fragment christologique, extrait d'une lettre d'Atticus à Eupsychius, a été donné par Théodoret de Chypre dans son dialogue II, édition de Schulze, t. IV, p. 167. HÉFÉLÉ.

(1) Socrates, VII, 25. Conf. Pagi, *Critica in Annales* Baronii ad ann. 425, n. 12.
(2) *Biblioth. cod.* 52.
(3) Baron. ad ann. 425, n. 20. Pagi, l. c., ad ann. 417, n. 13, 14 ; ad ann. 425, n. 15.
(4) Baron. ad ann. 413, n. 15.

ATTILA. L'invasion des Visigoths, des Suèves, des Alains et des Vandales n'avait pu anéantir l'empire romain d'Occident. Quoique ébranlé dans sa base, cet empire avait, au prix de quelques provinces, conservé l'Italie et conçu la pensée de reconquérir une partie des régions perdues. Rome ne fut menacée d'une fin prochaine que lorsque les Vandales abandonnèrent l'Espagne, conquirent en 429 la plus riche province de l'empire d'Occident, l'Afrique, dominèrent la Méditerranée, et conclurent avec les Visigoths d'Espagne une alliance qui mit le sceau à la haine des Ariens contre les Catholiques et à l'éloignement réciproque des Allemands et des Romains. Cette alliance, il est vrai, fut promptement rompue par les violences de Genséric à l'égard de sa bru, fille d'un roi ostrogoth, ce qui rapprocha les Visigoths des Romains ; mais Genséric, craignant cette alliance pour sa nouvelle conquête, s'unit à Attila, roi des Huns, l'Arien se joignit aux païens, pour renverser à la fois l'ancien ordre romain et le nouvel ordre germanique. L'invasion d'Attila, qui, sans distinction de races, entraînait avec lui des peuples allemands, turcs, slaves et finnois, fut le résultat de

(1) Dans Nicéphore, *Hist. ecclés.*, l. XIV, c. 26.
(2) Dans Socrate, VII, 25.
(3) Hardouin, *Collect. Concil.*, t. I, p. 1407 sq.

cette alliance; mais l'intime union des Visigoths et des Romains, le sacrifice des Burgundes, qui s'opposèrent au sanguinaire Mongol vers le confluent de l'Aar et du Rhin, la résistance des villes romano-celtes dans les Gaules, enfin la bataille des nations aux champs catalauniens (451) sauvèrent l'indépendance des peuples chrétiens de la barbarie mongole. Mais ce premier insuccès d'Attila, qui prétendait justifier sa mission d'exterminateur des peuples par le don d'un glaive que le Dieu de la guerre lui avait remis, et qui avait commencé son rôle de fléau de Dieu par le meurtre de son propre frère, ne put détourner le hardi conquérant d'une seconde tentative. Revenu de la bataille de Chalons, où il aurait pu trouver une mort glorieuse, en Pannonie, il fortifia par des hordes nouvelles les hordes éparses qu'il avait ramenées et fondues ensemble, et marcha l'année suivante droit sur Rome. Il se dirigea d'abord sur Aquilée, rempart de l'Italie contre les invasions du Nord. Aquilée résista longtemps, et le Hun songeait à lever le siége lorsqu'il vit des cigognes rapporter leurs petits de la ville dans son camp. Considérant ce fait comme d'un heureux augure pour lui, il ordonna un nouvel assaut, et l'unique rempart de l'Italie, jusqu'à Ravenne et Rome, tomba en son pouvoir et fut rasé au niveau du sol. Alors l'armée exterminatrice continua sa marche vers les régions riches et fertiles de la haute Italie. Tout fuyait; et c'est ainsi que les lagunes jusqu'alors désertes entre la terre ferme et la mer reçurent des habitants. Ceux qui ne fuyaient pas étaient exterminés, et, comme l'année précédente à travers les Gaules, Attila marqua sa route jusqu'à Rome par la longue ligne de feu des villes embrasées.

Les derniers jours de Rome semblaient proches. Ni l'antique civilisation de l'empire ni la religion chrétienne ne pouvaient empêcher l'œuvre de destruction. Padoue et toutes les villes de l'Adige au Tessin étaient tombées; Milan, antique résidence des empereurs de la race de Constantin et de Valentinien Ier, n'était qu'un monceau de cendres. Déjà Pavie avait succombé, et l'armée victorieuse, campant au confluent du Tessin et du Pô, songeait à réaliser les menaces faites jadis à Rome par Alaric et Radagaise, lorsque apparut tout à coup dans le camp des Huns une troupe d'hommes pacifiques, demandant à parler au vainqueur. C'étaient de nobles Romains, ayant à leur tête un Étrurien, le Pape Léon le Grand, honoré en Orient et en Occident par ses victoires sur les sectes opiniâtres qui avaient menacé l'Église comme Attila menaçait l'empire. Alors que tout abandonnait les malheureux peuples de l'Italie; que l'empereur Valentinien III restait éperdu derrière les murs de Ravenne; qu'Aétius, le vainqueur des champs catalauniens, et ses légions hésitaient à défendre le berceau douze fois séculaire de la domination romaine, qu'il n'y avait plus ni armée, ni citadelle, qu'aucune puissance humaine ne pouvait plus sauver l'empire, le premier pasteur de la chrétienté résolut de dévouer sa vie au salut de son troupeau et d'aller trouver le roi des Huns au milieu de son camp, pour le détourner d'une entreprise presque consommée. Léon, en intercédant pour Rome, menaça Attila de la vengeance du prince des Apôtres, protecteur de la métropole de la chrétienté, et la frayeur de la mort, qui n'avait pu atteindre le barbare aux champs catalauniens, le saisit aux paroles du prêtre désarmé. Ce ne fut pas le sort d'Alaric, qui, après avoir conquis Rome, avait trouvé la mort au milieu de sa victorieuse carrière, qui put déterminer Attila. Pourquoi Attila aurait-il été touché alors de ce qui,

deux ans après, ne put émouvoir Genséric? Ce qui le troubla, ce fut la crainte d'une mort subite, semblable à celle d'Ananie et de Saphire; car le souffle du prince des Apôtres semblait avoir changé subitement en terreur l'orgueil naguère indomptable du barbare. Attila avoua avoir été menacé par une apparition qui se tenait aux côtés du Pape pendant qu'il parlait, et, cédant à cette frayeur divine, il se retira avec tous les siens.

Il se repentit plus tard de sa clémence, et, menaçant l'Italie d'une ruine définitive, il l'avait envahie pour la seconde fois, quand, se détournant tout à coup du théâtre mystérieux de sa première défaite, il gagna les Gaules, fut battu par le roi des Visigoths, Thorismond, revint à son palais de bois, près de la Theiss, où, après avoir accompli sa sanglante mission, il mourut au milieu des siens, sans témoigner aucune douleur, disent les uns (*inter gaudia lætus, sine sensu doloris*), ou, selon les autres, de la main d'une jeune fille allemande dont il avait tué le père, qu'il avait contrainte de partager son lit, et qui, nouvelle Judith, avait vengé son père, sa patrie, son honneur, en immolant cet autre Holopherne.

Quant au Pape Léon, non-seulement il sauva Rome des mains d'Attila, mais il l'arracha de celles de Genséric, qui voulait achever l'œuvre interrompue d'Attila. Il supplia et obtint du barbare qu'on épargnerait la partie chrétienne de Rome, les églises, les tombeaux et tous les sanctuaires. HÖFLER.

ATTO, ou ATTON, ou HATTON, évêque de Verceil. Si nous sommes loin de vouloir dissimuler les fautes et les crimes de l'Italie au neuvième et au dixième siècle, nous ne pouvons cependant méconnaître qu'à côté des hommes pervers de cette époque une foule de gens de bien non-seulement se préservèrent de l'immoralité de leur siècle, mais eurent le courage de s'élever contre la corruption générale et de la combattre par leurs paroles et leurs écrits. Parmi eux nous pouvons nommer, à côté de Rathérius de Vérone, le doux et paisible évêque de Verceil, Atton.

Atton II, fils du vicomte Aldégarius, quarante-quatrième évêque de Verceil, demeura sur ce siége depuis 945 jusque vers 960. Nous avons des témoignages de son intelligence et de son érudition dans plusieurs écrits dont les manuscrits sont, l'un dans la bibliothèque du Vatican à Rome, l'autre dans les archives de Verceil même. Malheureusement le premier de ces manuscrits surtout est très-illisible dans plusieurs endroits et plein de lacunes (1).

En 1664, le célèbre Bernardin Jean Bona fit transcrire des manuscrits du Vatican quelques écrits d'Atton, moins illisibles et moins défectueux que les autres, et les transmit au Bénédictin dom Luc d'Achéry, qui les publia dans le huitième volume de son *Spicilegium*, p. 1-138; mais on ne put parvenir à suppléer aux lacunes par la comparaison du manuscrit de Verceil, ce qui eût été surtout nécessaire pour le *Perpendiculum* et les *Sermones*, parce que les chanoines de Verceil, malgré toutes les instances, se refusèrent constamment à la publication de leur manuscrit (2). Ce refus donna occasion à Du Pin de nier l'existence de ce manuscrit. Plus tard les œuvres d'Atton furent recueillies par Charles, comte Baronti de Signore, chanoine de Verceil, dans une magnifique édition, *Vercellis*, 1768, 2 tom. in-fol. Parmi ces œuvres nous devons citer surtout les cent articles des *Statuta Ecclesiæ Vercellensis, collectio*

(1) Nat. Alexandri *Hist. eccles.*, t. VI, p. 195. Oudin, *Suppl. Script. eccles.*, p. 305.

(2) *Voy.* Nat. Alex. et Oudin, l. c., et *Nouvelle Bibliothèque*, par Du Pin, t. VIII, p. 25 et 27.

Canonum, collection des décisions de divers conciles et des décrets de différents Papes. Nous y trouvons des encouragements adressés aux prêtres sur la fidélité à la foi catholique, sur l'exactitude à remplir leurs devoirs, des ordonnances sur l'instruction des catéchumènes, le baptême des muets et les obligations des parrains, des recommandations pour la tenue des conférences ecclésiastiques aux calendes, etc.

On a de plus de lui un petit traité sur l'oppression des ecclésiastiques, *de Pressuris ecclesiasticis*, divisé en trois parties. Après avoir dit en commençant que dans tous les temps l'Église a eu des persécutions à subir et qu'elle doit néanmoins rester ferme dans sa foi et son amour pour Jésus-Christ, il termine l'introduction par ces mots : « Maison bienheureuse! qu'aucune tempête ne renverse, qu'aucune inondation ne dévaste, qu'aucun coup de vent ne déracine ; contre laquelle les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir ; qui ne cède ni aux secrètes séductions, ni aux persécutions publiques, ni aux attaques des mauvais esprits, ni à la corruption des mœurs, ni aux entraînements des passions. » Une des plus fréquentes persécutions de son temps dont il se plaint, c'est qu'on traînait injustement des clercs devant les tribunaux séculiers, où ils ne pouvaient démontrer leur innocence que par le serment des témoins ou par la victoire d'un défenseur qui combattait pour eux dans un duel. Or, dit-il, l'Église repousse également ces deux voies illégitimes et injustes. Il n'y a de juges compétents pour ces sortes d'enquêtes que les archevêques ou les évêques d'une province, s'il s'agit d'un évêque ; que le Pape, pour décider en dernier ressort. Des clercs ne doivent pas être jugés par des laïques ; la justice séculière n'a de pouvoir sur eux que lorsque l'affaire est livrée par l'Église au bras séculier. — Dans la seconde partie il se plaint de ce que, par suite de l'influence des princes dans l'élection des évêques, on a plus d'égard aux richesses, aux alliances de famille, aux services rendus aux princes, qu'aux qualités requises par les Canons, au mérite réel, à la vertu et à la piété. La simonie et la naissance, dit-il, élèvent même des enfants à des siéges épiscopaux. — Dans la troisième partie il gémit de ce qu'on enlève à l'Église, à qui ils appartiennent, les revenus des siéges vacants.

Ses lettres traitent de sujets divers. Enfin il reste dix-sept Sermons et un écrit sous le titre de *Polyptychus*, πολύπτυχος, sans doute à cause de la diversité des matières. L'auteur lui-même nomme aussi son livre *Perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sancire debet*. C'est une sorte de catalogue des vertus et des vices. — *Voyez*, sur tous ces ouvrages : *Nouvelle Bibliothèque*, par Du Pin, t. VIII, p. 27, et Nat. Alexander, *Hist. ecclés.*, t. VI, p. 195.

STEMMER.

ATTRIBUT. *Voyez* SUJET.

ATTRIBUTS DE DIEU. *Voyez* DIEU.

ATTRITION. *Voyez* PÉNITENCE.

AUBE. *Voyez* ORNEMENTS DE LA MESSE, VÊTEMENTS SACERDOTAUX.

AUBERTIN (EDMOND), *Albertinus*, prédicateur réformé, né à Châlons-sur-Marne. Le synode de Charenton l'admit en 1618 à l'état ecclésiastique. Il fut mis à la tête de l'église de Chartres et vint en 1631 à Paris. On connaît son ouvrage sur la Cène de l'ancienne Église, dans lequel il transcrit tous les témoignages des Pères et cherche à les interpréter dans le sens calviniste. Il consacra toute sa vie à la correction de cet ouvrage. David Blondel et Jean-Fréd. Gronow en publièrent en 1654, à Deventer, une traduction latine, sous le titre de : *de Sacramento Eucharistiæ*.

Aubertin mourut en 1652. Un de ses fils devint prédicateur à Amiens. La préface de Blondel contient des traits de

sa vie. Cf. Bayle, *Dict. histor. et critique*, s. v.

AUBESPINE (GABRIEL DE L') (*Albaspina*, *Albaspinæus*), évêque d'Orléans, était le fils de Guillaume de l'Aubespine, marquis de Châteauneuf, et devint célèbre par sa vaste érudition. En 1619 le roi le créa commandeur de ses ordres; mais la jalousie des ministres l'enleva à son évêché. Il mourut en 1630 à Grenoble. Outre les remarques que le savant évêque a laissées sur les conciles, sur Tertullien et sur Optat de Milet, il édita un ouvrage précieux sur les usages de l'Église, et un traité de l'ancienne organisation de l'Église, par rapport à l'administration du Sacrement de l'autel. Cf. Bercastel, *Hist. de l'Égl.*, t. XXI; Jöcher, *Lexiq. univ. des Savants.*

AUBIGNÉ (THÉODORE-AGRIPPA D'), de la confession réformée, seigneur de Surineau et de Murray, gouverneur de Maillezais et vice-amiral du Poitou, naquit d'une très-ancienne famille, au château de Saint-Maury, près de Pons, en Saintonge, le 8 février 1550. Sa mère mourut en le mettant au monde. Son père lui donna d'excellents maîtres et ne négligea rien pour son éducation. Le jeune d'Aubigné répondit si bien aux soins qu'on avait de lui qu'à l'âge de six ans il lisait déjà le latin, le grec et l'hébreu; qu'il traduisit, à l'âge de huit ans, le Criton de Platon en français, son père lui ayant promis de faire imprimer l'ouvrage et graver le portrait du traducteur en tête. A treize ans il assista au siége d'Orléans, où il montra un sang-froid extraordinaire pour son âge. Son père mourut d'une blessure reçue à cette affaire. Il ne laissait à Agrippa que son nom et beaucoup de dettes. Le jeune orphelin, espérant que l'épée le mènerait plus loin et plus vite que la plume, s'attacha à Henri, roi de Navarre, qui le nomma successivement chambellan, maréchal de camp, gouverneur de Maillezais et vice-amiral de Guienne et de Bretagne. Il en fit son favori. Mais d'Aubigné perdit cette faveur par la roideur de son caractère. Il composa une tragédie intitulée *Circé*, contre laquelle protesta la reine-mère. Néanmoins d'Aubigné rendit de grands services à Henri IV dans la guerre que ce prince était obligé de faire pour conquérir son royaume, en prenant partout les postes les plus dangereux et en exposant sa vie pour son maître. Il crut s'être acquis par là le droit de dire en toute occasion la vérité au roi, et il se plaignit hautement de l'ingratitude de Henri. Celui-ci écouta ses plaintes, mais elles firent peu d'impression sur lui, ce dont la franchise par trop acerbe de d'Aubigné fut sans doute la cause. D'Aubigné se retira de la cour, y reparut quelque temps après, mais n'attendit pas qu'on le renvoyât de nouveau, comme on allait le faire, sur la demande de la reine-mère, qu'il n'avait pas ménagée dans ses épigrammes, et il se rendit dans son gouvernement de Maillezais.

Après la mort de son maître, d'Aubigné vécut pendant plusieurs années dans la retraite; il remplit ses heures de loisir en écrivant l'histoire de son temps (de 1550 à 1601). Cet ouvrage respirait la franchise et la hardiesse, et beaucoup de mépris pour Henri III. Les deux premiers volumes furent imprimés avec privilége, le troisième n'obtint pas l'autorisation nécessaire; d'Aubigné le fit imprimer à ses frais. Mais à peine eut-il paru que le parlement de Paris le condamna, ainsi que les deux premiers volumes, à être brûlé (4 janvier 1620). D'Aubigné se réfugia à Genève. Ses adversaires ne l'en poursuivirent pas moins, et d'Aubigné fut condamné à mort. Pendant ce temps il cherchait à épouser une veuve riche et vertueuse, de l'ancienne famille des Burlamaqui. D'Aubigné, pour l'éprouver, lui apprit la sentence qui le frappait; la veuve n'en fut point ébranlée, et vers 1622 le mariage

eut lieu. D'Aubigné mourut à Genève en 1630, âgé de quatre-vingts ans; on l'enterra dans le cloître de l'église de Saint-Pierre. Il avait composé lui-même son épitaphe. D'Aubigné avait eu plusieurs enfants de son premier mariage avec Suzanne de Lezay, entre autres Constant, qui devint le père de la célèbre Mme de Maintenon. Outre l'œuvre principale dont nous avons parlé plus haut, d'Aubigné a laissé : *Vers funèbres sur la mort d'Étienne Jodelle; — Tragiques donnés au public par le larcin de Prométhée, au désert*, 1616; — *les Aventures du baron de Fœneste, au désert* (Maillé), 1630; roman satirique; — *Confession catholique du sieur de Sancy; satyre de plusieurs favoris de Henri IV; —Lettres du sieur d'Aubigné sur quelques histoires de France et sur la sienne*, Maillé, 1620; —*Libre Discours sur l'état présent des Églises réformées en France*, 1625; — *Petites Œuvres mêlées du sieur d'Aubigné*, en prose et en vers, Genève, 1630; — enfin, *Histoire secrète de Théod.-Agrippa d'Aubigné*, écrite par lui-même. Cette autobiographie renferme des détails rares et intéressants; mais elle appartient à cette classe d'écrits qui, émanés de l'amour-propre de leurs auteurs, ne tournent pas à leur véritable honneur. Cf. *Biographie universelle*, ancienne et moderne, à Paris, 1811, t. III. DUX.

AUCH (*Augusta Auscorum*). Cet archevêché, situé au sud de la France, forme une province ecclésiastique ayant pour suffragants Aire, Bayonne et Tarbes. Jusqu'en 1790 cette métropole comptait dix suffragants. Auch était aussi la capitale de l'ancienne Vascogne, plus tard comté d'Armagnac. On en connaît quelques évêques et archevêques. Le diocèse actuel comprend le département du Gers, formant le premier échelon des Pyrénées. Il compte 307,000 habitants, 4 cures de première classe, 25 de seconde, 439 de troisième; 131 vicaires et 17 places d'aumônier. Le chapitre métropolitain a 10 chanoines; il forme une officialité métropolitaine et diocésaine. Le séminaire épiscopal est dirigé par des prêtres du diocèse et reçoit 70 élèves; le petit séminaire est également sous la direction des prêtres du diocèse. La cathédrale, une des plus belles églises gothiques de France, a été défigurée, dans les derniers temps, par un triple portail grec. Le diocèse renferme plusieurs congrégations; ce sont: les Frères de la Doctrine chrétienne, les Carmélites, les Ursulines, les Sœurs de la Miséricorde, les Sœurs hospitalières de la Sainte-Croix, les religieuses de Notre-Dame, de la Sainte-Vierge de Fontevrault, de l'Annonciation de Marie, les Filles de Marie, les Filles de la Providence, les Filles de Marie du tiers-ordre, occupées de l'enseignement et du soin des pauvres; les Filles de Sainte-Anne, les Sœurs de l'Immaculée Conception, les Sœurs du Sacrifice de Marie, les Sœurs de Nevers.

Concile. Concilium Auscence, 1068, sous le légat du Pape Hugues Blancensis. On y régla la distribution des dîmes, dont le quart devait être réservé à la cathédrale. (*Collectio conc.*, t. IX.)

GUERBER.

AUDÉENS. *V.* ANTHROPOMORPHITES.

AUDIENCE ÉPISCOPALE (*audientia episcopalis*). On appelait ainsi en droit romain l'autorité judiciaire des évêques dans les procès des fidèles. Lorsque les sacrifices de la charité ne pouvaient prévenir un procès, on ne devait du moins pas le porter devant la justice païenne; il devait, selon la recommandation de l'Apôtre (1), être jugé par des arbitres chrétiens. Ainsi se forma la coutume pour les Chrétiens de soumettre leurs différends sur les biens de ce monde à ceux à qui ils confiaient le soin de leurs intérêts éternels,

(1) I *Cor.*, 6, 1.

et les évêques obtinrent une autorité judiciaire permanente. Lorsque le Christianisme fut proclamé religion de l'État, le motif qui avait fait renoncer les fidèles aux tribunaux ordinaires tomba, mais le tribunal épiscopal subsista ; bien plus, il fut légalement reconnu, Constantin ayant ordonné que toute sentence de l'évêque fût irrévocable, et qu'un procès commencé par-devant les juges séculiers pût être par les parties soumis au tribunal épiscopal. Une autre constitution du même empereur va plus loin ; son authenticité a été, il est vrai, contestée, mais dans les derniers temps pleinement justifiée (1). Elle ordonne que, sur la demande d'une seule des parties, le procès soit déféré au tribunal de l'évêque, la sentence de celui-ci devant être irrévocable et exécutée par toute espèce de juge. Plus tard, d'autres empereurs exigèrent le consentement des deux parties pour déterminer la compétence de l'évêque, et il en fut ainsi dans les pays de droit romain comme dans ceux du droit germanique, jusqu'au moment où les laïques eux-mêmes renoncèrent à ce privilége. Quant aux procès entre ecclésiastiques, pour lesquels l'évêque était exclusivement compétent, cet usage a été maintenu, hors de France, jusque dans les temps modernes. HILDEBRAND.

AUDITEUR. *Voyez* ROTE ROMAINE.

AUGSBOURG (ORIGINE DE L'ÉVÊCHÉ D'). La fondation de l'évêché d'Augsbourg se perd dans les ténèbres des premiers siècles chrétiens. Il est tout à fait vraisemblable que la ville municipale d'*Augusta Vindelicorum*, considérée dès ces temps reculés, accueillit de très-bonne heure l'Évangile. Si l'importante colonie romaine d'Augsbourg n'était devenue de bonne heure, au plus tard au quatrième siècle, une colonie chrétienne, ce serait un fait exceptionnel. D'après la légende de sainte Afre et de ses compagnes, l'origine du Christianisme à Augsbourg remonte au commencement du quatrième siècle, ainsi que la série de ses évêques. Les actes du martyre de sainte Afre se trouvent chez les Bollandistes (1) en deux parties, dans les histoires de conversion (*acta conversionis*) et dans les actes des martyrs proprement dits (*acta passionis*). Ces derniers sont évidemment plus anciens et plus dignes de foi que les premiers ; c'est pourquoi D. Ruinart n'a admis que ceux-ci dans ses actes (*Acta martyrum sincera*). Les actes de conversion ne sont d'ordinaire qu'une introduction prétendue historique ajoutée aux actes des martyrs. Or ces actes de conversion font vivre à Augsbourg, au temps de Dioclétien, une certaine Afre dont les aïeux étaient venus de Chypre, et qui avaient transplanté le culte de la Vénus de Chypre à Augsbourg. Afre elle-même fut destinée par sa mère Hilaria à servir au culte de la Vénus cyprienne, et tenait une hôtellerie. Dans un supplément aux actes de sainte Afre il y a d'autres enjolivements. Ainsi le père d'Afre aurait été roi de Chypre, et tué dans une guerre contre le roi d'Attique ; après sa mort, sa veuve et sa fille se seraient réfugiées à Rome, et en dernier lieu à Augsbourg. Ces données non-seulement sont contraires à l'histoire, car il n'y avait à cette époque ni roi de Chypre ni roi d'Attique, mais encore elles sont en contradiction avec les actes de conversion eux-mêmes, puisque d'après ceux-ci les grands parents d'Afre devaient avoir déjà quitté Chypre. Les actes de conversion racontent encore que, durant la persécution de Dioclétien, l'évêque de Gerundum en Espagne (Girone), Narcisse, se réfugia avec son diacre Félix

(1) Conf. G. Hænel, *de Constitutionibus, quas Jacobus Sirmondus Parisiis*, anno MDXXX, edidit, dissertatio ; Lipsiæ, 1840, in-4.

(1) T. II, Augusti.

à Augsbourg. Le hasard ou la nécessité de se loger le conduisit dans l'hôtellerie d'Hilaria et d'Afre; il fut bien accueilli et excita l'attention des habitants de la maison par la dévotion avec laquelle il fit sa prière avant le repas. La piété du saint homme, ses paroles sérieuses et douces firent une telle impression sur Afre et sa famille que leurs cœurs s'ouvrirent dès lors au Christianisme. Narcisse resta neuf mois pour régler sa petite communauté, baptisa les nouveaux convertis, et institua premier évêque d'Augsbourg (lès actes disent simplement *presbyterum*) Denys, oncle d'Afre et frère de sa mère. Narcisse revint à Gerundum, y remplit encore trois années ses fonctions pastorales et mourut martyr. Là s'arrêtent les actes de conversion, auxquels se rattachent immédiatement les actes du martyre, qui racontent que sainte Afre fut condamnée au feu par le juge romain Gaïus, que son corps ne fut pas consumé par les flammes, et que ses parents l'ensevelirent dans un tombeau de famille. Bientôt après les païens étouffèrent dans les flammes Hilaria, la mère d'Afre, et ses trois petites filles, Digna, Eunomia et Eutropia. C'était en 304. Tillemont (1), Winter et d'autres ont fait remarquer (et il n'y a pas de doute à cet égard) que ces actes sont d'une date récente et n'appartiennent guère qu'au neuvième siècle (2); mais il y a évidemment un fond historique qui sert de base à ces actes postérieurs et légendaires. Il est certain qu'il y a eu une sainte Afre parmi les premiers fidèles d'Augsbourg, au commencement du quatrième siècle, et qu'elle a souffert le martyre sous Dioclétien. C'est ce qu'atteste le poëte chrétien Vénantius Fortunatus, évêque de Poitiers au sixième siècle, qui dit au 4e livre de son poëme sur S. Martin:

Pergis ad Augustam, quam Vindo Lycusque fluentat;
Illic ossa sacræ venerabere virginis Afræ.

D'autres documents, entre autres les martyrologes (1), témoignent de l'existence de sainte Afre; mais rien dans ces anciennes sources ne fait la moindre allusion au métier infâme d'Afre, dont parlent ses actes, aussi bien ceux dits *conversionis* que ceux dits *passionis*. Vénantius Fortunatus nomme expressément Afre *virgo*, et, lors même que maint codex et mainte édition mettent *Martyris* Afræ en place de *Virginis* Afræ, ce n'est manifestement qu'une correction postérieure, faite pour mettre les expressions de Vénantius d'accord avec les actes des martyrs. Ce n'est qu'au neuvième siècle, dans les martyrologes d'Ado et d'Usuard, qu'on voit paraître les expressions conformes aux actes des martyrs, et qui font d'Afre une *meretrix*. Il paraît donc vraisemblable que cette addition à la légende d'Afre est d'une date postérieure, et qu'elle fut adoptée par les légendaires parce qu'elle leur donna l'occasion de comparer Afre à la Rahab de l'Ancien Testament. La mémoire de sainte Afre se célèbre chaque année le 7 août, et son corps a été conservé jusqu'à nos jours à Augsbourg, dans l'Église de Saint-Ulrich et de Sainte-Afre. Comme ce corps était déjà en vénération dès le sixième siècle, d'après le témoignage de Vénantius, on ne peut douter de son authenticité. La série authentique des évêques d'Augsbourg ne commence qu'avec Sosime, à la fin du sixième siècle.

Cf. Placide Braun, *Hist. de la conversion, des souffrances, etc., de la Ste martyre Afre*, Augsbourg, 1805, et l'*Histoire des Évêques d'Augsbourg* par le même, 1813; Kham, *Hierarchia Augustana*, 1709. HÉFÉLÉ.

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.*, t. V, p. 261.

(2) *Voy.* Rettberg, *Hist. eccl. de l'Allemagne*, t. I, p. 145 sq.

(1) *Voy.* Rettberg, l. c., p. 146.

AUGSBOURG (CONCILES D').

A. *Littérature*. Khamm, *Hierarchia Augustana*, 1709; Steiner, *Synodi diœcesis Augustanæ*, t. I et II, Mindelheim, 1766; Steiner, *Acta Selecta Ecclesiæ Augustanæ*, 1785; Harzheim, *Concilia Germaniæ*; Braun, *Histoire des évêques d'Augsbourg*, 4 vol., 1813-1815.

B. *Histoire*. — Les synodes diocésains d'Augsbourg suivent le cours de l'histoire générale de l'Église germanique, de ses conciles généraux, et portent les traces de l'esprit de chaque époque, les caractères du temps qui les vit naître.

I. L'époque qui va de S. Boniface aux jours de S. Ulrich n'a laissé aucune trace de synode ni de statuts synodaux dans ce diocèse, pas plus que dans les autres diocèses de la Germanie. L'évêque Wikpert fut, il est vrai, invité, avec tous les évêques boiariens et allémaniques, par une lettre de Grégoire III à S. Boniface, à assister aux conciles présidés par ce dernier (le nom de Wiggo ne peut se rapporter qu'à Wikpert) (1). L'évêché d'Augsbourg fut bientôt subordonné à la métropole nouvellement créée de Mayence, à laquelle il est resté attaché depuis plus de mille ans. On peut conclure de là que le décret des *Conc. Germ.* de 742, c. 3, qui ordonne la tenue des synodes, et les *Decreta synodalis conventus sub S. Bonifacio excerpta* (2), qui sont identiques avec la lettre de S. Boniface à Cuthbert, archevêque de Cantorbéry, se sont également et légalement appliqués à l'évêché d'Augsbourg; mais on ne peut démontrer par les faits l'application réelle dans ce diocèse que de la moitié de ces décrets, savoir, de ceux qui concernent les tournées épiscopales. Il y a longtemps que la critique a enlevé aux statuts de l'évêque Simpert (778-808) le caractère de statuts d'un synode diocésain; elle les a reconnus comme de simples règles que l'évêque donna en sa qualité d'abbé de Murbach à ses moines (1).

Le système des *Synodi per villas* (2) (seul point historiquement établi) se développa aussi dans le diocèse d'Augsbourg, sous l'influence des capitulaires carlovingiens, qui recommandaient à l'évêque, accompagné de son archidiacre et du juge cantonal, de faire des visites synodales.

Un *Codex manuscriptus* de l'ancienne bibliothèque de la cathédrale (3), attribué par Steiner au neuvième siècle, contient l'ordre de ces *Synodi per villas*, assez d'accord avec les formules synodales de Réginon et de Burkard.

La comparution et l'assermentation des sept témoins synodaux, le caractère inquisitorial et judiciaire de ces visites synodales des évêques, se rapportant aux laïques et aux clercs, se retrouvent dans ce manuscrit. Les *Capitula* en sont pris aux capitules d'Ahyto de Bâle et d'Hincmar de Reims, et constituent la base de ces synodes étendus par l'évêque à un plus grand ou à un plus petit ressort.

II. Les comptes rendus formels de la tenue des synodes diocésains, en dehors des visites synodales des évêques, ne datent que du temps de S. Ulrich (4), qui, d'après l'auteur anonyme de sa vie (*auctor Vitæ S. Udalrici*, c. 6), outre deux conciles provinciaux annuels, rassemblait deux fois l'an son clergé autour de lui.

L'*Oratio synodalis* prononcée par S. Ulrich dans ce synode, trouvée par

(1) Conf. Würdtwein, *Epist. S. Bonif.*, XLV, p. 97.

(2) Harzheim, I, 67.

(1) Harzh., I, 378. Petz, *Anecd.*, II.

(2) Steiner, *Syn.*, I, p. 3-23.

(3) *Syn.*, I, 2. Conf. *Archiv. pour l'hist. de l'Évêché d'Augsbourg*, de Steichelé, liv. VI, 1er cah., p. 49.

(4) *Voy.* cet article.

Velser dans un manuscrit de Néresheim (1), et qui jette tant de lumière sur les vices de ce temps, est célèbre. Velser, Binius, Benoît XIV, Steiner l'attribuent spécialement à S. Ulrich; mais, comme elle est la reproduction presque littérale d'une homélie de Léon VI (2), du discours synodal de l'évêque Rathérius de Vérone (3), Mabillon (4) pourrait bien avoir raison en la tenant pour une formule générale dont S. Ulrich se servit en particulier pour son diocèse.

En 1022 l'évêque Bruno présida le concile de Séligenstadt, dont les décrets furent obligatoires pour son diocèse; mais il est impossible de déterminer à quel point fut exécuté dans le diocèse d'Augsbourg le décret c. 22 de ce concile, à quel point fut appliqué l'*Ordo synodi* déterminé par ce décret, et dont Burkard donna la formule : « *Quomodo synodus sit initianda* (5). » Ce qui est certain, c'est qu'ici, comme dans le reste de l'Allemagne, à la place des synodes diocésains, d'une nature plus inquisitoriale, prévalut, à partir du onzième siècle, une espèce de synodes remarquables par les affaires matérielles dont ils s'occupent, qui leur donnent un caractère quasi notarial (légalisation solennelle de grandes donations, de grands priviléges, décisions de procès temporels, etc.), et par des souscriptions synodales très-fréquentes à cette époque. On peut alléguer en preuve le synode de Walter, de 1135 (6), et celui de l'évêque Conrad (7).

III. Les synodes de l'Allemagne,

(1) Harzh., III, 1. Steiner, I, 33-41. Braun, *Hist.*, I, 276.
(2) *Coll. reg.*, IX, 1013.
(3) Harzh., III, 4.
(4) Conf. *Acta ord. S. Bened.*, VII, 416.
(5) Harzh., III, 13.
(6) Harzh., III, 330. Steiner, I, 71. Braun, *Hist.*, II, 89.
(7) Harzh., III, 376.

ayant le décret de Gratien à leur disposition depuis la fin du treizième siècle, prirent le caractère plus législatif, que nous retrouvons dans ceux du diocèse d'Augsbourg, dans les statuts de l'évêque Frédéric I[er] (1309-1331) qu'on a encore (1), et dans les ordonnances synodales de Burkard, de 1377, réunies en partie dans le recueil de statuts du cardinal Peter.

IV. Le décret de Bâle fit reprendre à l'institution défaillante des conciles un nouvel essor dans le diocèse d'Augsbourg. L'évêque Peter (1423-1463) promulgua ce décret dans un synode diocésain ainsi que dans un concile provincial de Mayence de 1423, dont il incorpora en partie les statuts dans les lois synodales de Frédéric I[er] (2). Elevé au cardinalat, Peter insista pour la seconde fois sur l'application du décret de Bâle, publia le concile provincial de Mayence de 1451, et ordonna la tenue fréquente des réunions des doyennés, dernier degré de l'échelle synodale (3).

L'évêque Henri IV (1505-1517) livra à la presse les quarante-neuf statuts du synode diocésain tenu en 1506 à Dillingen, ce qui devint depuis lors une coutume. Ses deux successeurs, Christophe (1517-1543) et le cardinal Othon Truchsess (1543-1573), deux flambeaux de leur temps, empêchèrent que leur diocèse ne suivît l'exemple de la décadence générale en maintenant avec fermeté l'usage et l'autorité des synodes. Les preuves parlantes de leur zèle à cet égard se trouvent dans les synodes diocésains tenus en 1517 et 1520 à Dillingen, en 1536 à Augsbourg, en 1543 à Dillingen, et dont les statuts sont renfermés dans le recueil de Steiner (4).

V. La formule de l'Intérim de Charles-

(1) Steiner, I, 73-96.
(2) *Ibid.*, I, 97-124.
(3) Harzh., V, 398.
(4) I, 171-253.

Quint et le Concile de Trente (1) donnèrent enfin, dans le diocèse d'Augsbourg, ainsi que dans toute l'Allemagne, le dernier élan à la tenue des conciles, avant leur nouvelle et dernière décadence. Othon publia l'édit de réforme de Charles-Quint, avec les trente-trois statuts du synode diocésain tenu en 1548 à Dillingen pour préparer le synode provincial; il alla même jusqu'à se soumettre au jugement de cette assemblée. On voit clairement dans le ch. XXXIII de ce synode de 1548, comme dans la P. IV, c. 4, *de Synodis,* du synode diocésain tenu par lui à Dillingen, en 1567, pour l'exécution des décrets du concile de Trente, avec quelle régularité fonctionnait déjà le corps synodal; on y voit l'organisation des procurations et des mandats écrits; le droit d'introduire, pour des clercs comme pour des laïques, *gravamina, querelas, supplices libellos ;* le droit de présenter ces plaintes en personne ou par des avocats, publiquement ou en secret, et, dans ce dernier cas, l'obligation de nommer plusieurs « *commissarii auditores.* » Tous ces points réglés démontrent que l'organisation synodale était bien arrêtée et tenait une grande place dans toutes les affaires de l'Église. Mais ce qui distingue le plus cette nouvelle époque des synodes, c'est la méthode usitée dans les synodes diocésains de Constance, de 1567 et 1609, de se séparer en *états,* de délibérer par états, et de transmettre les résultats de ces délibérations par écrit à l'évêque, seul maître du *jus decisivum.* Malheureusement le synode diocésain de 1567, tenu pour l'exécution de la réforme du concile de Trente, nous donne, par ce partage en états, plutôt une image de la décomposition de l'Église que de sa vie. A la demande d'un don de $\frac{1}{20}$ des revenus faite par Othon pour fonder un petit séminaire, conformément aux prescriptions du concile de Trente, tous les états firent une seule réponse : *insufficientia.* Le plan du cardinal fut enterré. La volonté, quelque ferme qu'elle fût, d'un cardinal Othon, d'un Henri V de Knöringen (1598-1646), dut être découragée par la multitude des obstacles qu'on leur opposa, dans les synodes, pour le maintien des priviléges; par les plaintes qu'élevèrent contre les canons menaçants de Trente les corporations des chapitres supprimés, les collégiales, les doyens ruraux et les économes; par les résistances de beaucoup de couvents d'hommes et de femmes, tenant à leurs exemptions et ne voulant pas reconnaître la juridiction de l'évêque en envoyant des fondés de pouvoir, et par les nombreux procès de contumace poursuivis contre ceux qui se soustrayaient à cette obligation. Aussi Henri provoqua-t-il le Pape Paul V à le sommer, lui Henri, par son bref du 25 mai 1610 (1), à tenir un synode diocésain dans lequel on aviserait à l'exécution des canons de Trente, surtout à la fondation des séminaires, ordonnée par le concile. Le synode convoqué en octobre 1610 à Augsbourg fut le dernier; une grande portion des membres appelés (abbés, prieurs, commandeurs) refusèrent d'avance d'y prendre aucune espèce de part (2). La nouvelle demande d'un concours d'argent *pro seminario* rencontra dans toutes les classes du synode une résistance générale ou partielle; on ne parvint donc qu'à un demi-résultat, malgré les nombreux statuts synodaux qui furent promulgués. Le Saint-Siége fit plusieurs tentatives inutiles pour ressusciter les synodes. En 1656 parut à Augsbourg un monitoire (*monitum*) de la congrégation de l'interprétation du concile, *congregatio concil. interpr.,* pour la tenue des conciles synodaux. En 1656

(1) *Voy.* CONCILES.

(1) Steiner, *Acta selecta*, p. 155.
(2) Steiner, *Acta synod.*, II, 527-580.

le Pape Alexandre VII envoya à tous les évêques et archevêques de la basse et de la haute Allemagne une exhortation pour faire leurs tournées et tenir les synodes diocésains (*Acta*, p. 236-240). L'administrateur du diocèse élu à la place de l'archevêque François-Sigismond, Jean-Rodolphe de Rechberg, remarque, dans sa lettre au vicaire général (1), « qu'il y aurait probablement de graves difficultés à tenir désormais des synodes, qu'en conséquence il ferait d'autant plus souvent des tournées épiscopales. » Le conseil de l'évêque partage son avis. Le vicaire général Caspar s'adresse aux ordinaires de Constance, d'Eichstädt, de Freysingen et de Ratisbonne. Tous répondent dans le même sens, en faisant ressortir la difficulté de tenir des synodes. Alors Jean-Rodolphe ne trouve rien de mieux à faire qu'à s' excuser auprès de Sa Sainteté *quoad synodos*, et depuis deux cents ans tout est resté stationnaire à cet égard.

AUGSBOURG (DIÈTES D') *Augusta Vindelicorum*). Le 21 janvier 1530 l'empereur Charles-Quint annonça aux états de l'empire la Diète qu'il voulait tenir, la même année, en avril, à Augsbourg.

La lettre de l'empereur expose, du ton le plus pacifique et le plus affectueux, les points principaux sur lesquels devra délibérer la future diète : et d'abord la guerre contre les Turcs qui, en 1529, étaient venus assiéger Vienne; puis le désaccord dans la foi; et, à ce sujet, l'empereur demande que dans l'assemblée future on dépose tout mauvais vouloir les uns contre les autres, qu'on abandonne au Christ le soin de démêler les erreurs passées, qu'on écoute et pèse avec bienveillance l'opinion de chacun, qu'on s'entende sur l'unique vérité chrétienne, qu'on rejette ce qui n'est pas juste des deux côtés, afin, conclut-il, « que tous nous admettions une seule et vraie religion, et que, comme nous combattons tous sous un seul Christ, tous nous puissions vivre en union dans une seule et même Église. » Mais ce langage ne fit aucune impression sur les états de l'empire, qui étaient pleins de défiance à l'égard de l'empereur (croyant, par exemple, qu'il se présenterait avec une armée), qui avaient tous leur plan particulier d'indépendance, et n'étaient remplis, sous l'influence de leurs théologiens, que d'une aveugle haine et d'un zèle présomptueux. Un point sur lequel ils s'entendaient, surtout les protestants, c'était la résolution d'exploiter les embarras où se trouvait l'empereur et de faire prévaloir une croyance qui serait utile à leur puissance. En mai les états arrivèrent à Augsbourg, avec les théologiens Spalatin, Mélanchthon, Jonas et Agricola. Toutefois on eut assez de tact pour laisser Luther à moitié chemin. L'empereur revint lentement d'Italie, peut-être pour apprendre d'avance les dispositions des divers états ou pour leur donner le temps de s'entendre tranquillement. Il entra à Augsbourg le 15 juin. Les chefs protestants confédérés étaient faibles et incertains; seul le chancelier Brück, plus résolu, parvint à faire maintenir les prétentions des prédicateurs, qui devaient prêcher chacun pendant la tenue de la diète leur soi-disant Évangile. L'électeur de Saxe, au grand chagrin de son fils, qui désirait montrer de la condescendance, fut de l'avis de Brück, ce qui lui valut le surnom de *Résolu*. L'empereur entra dans Augsbourg la veille de la Fête-Dieu; il fit inviter les états à prendre part à la solennité et à renoncer aux prédications; mais les protestants refusèrent de vive voix et par écrit, de participer à la fête, contre laquelle ils se prononcèrent durement. L'empereur dut céder, et, quant aux sermons, on interdit aux

(1) *Acta*, p. 211.

théologiens des deux partis de prêcher à Augsbourg, et personne ne dut monter en chaire que ceux à qui l'empereur l'aurait expressément ordonné. Le 25 juin 1530 on fit lecture de la Confession d'Augsbourg (1). Après de longues discussions sur cette Confession, sur la réfutation que lui opposèrent les théologiens catholiques, et l'apologie des protestants opposée à cette réfutation elle-même, la commission des quatorze délégués des deux partis n'étant pas parvenue à se mettre d'accord, pas plus que celle des six qu'on élut ensuite, Charles-Quint se trouva dans un embarras extrême, qu'augmentait encore l'impatience de l'électeur de Saxe, désireux de rentrer dans ses États. L'empereur chercha donc à céder le plus possible, et ses concessions ne firent qu'augmenter l'opiniâtreté des protestants. Dès lors Charles-Quint, voyant que ses concessions n'amèneraient aucun résultat, n'eut plus qu'un parti à prendre : il s'entendit avec les États catholiques, rédigea un recez de l'empire qu'il devait communiquer aux protestants pour couper court à toute réclamation, et c'est ce qui eut lieu le 22 septembre. Le recez portait en substance : « On a écouté et suffisamment réfuté la Confession des protestants. On leur laisse jusqu'au 15 avril de l'année suivante le temps de réfléchir et de se décider à s'unir à l'Église chrétienne, au Pape et à l'empereur, sur les articles en discussion, en attendant que le futur concile ait prononcé et que l'empereur ait pris lui-même son parti ; mais jusque-là toute réforme sera interdite ; les Catholiques ne seront opprimés nulle part ; les sacramentaires et les anabaptistes seront réprimés. » Les États luthériens protestèrent contre le recez ; l'empereur le maintint. Ainsi se termina cette négociation qui avait mis à une si rude épreuve la patience de l'empereur. Malgré cela il tendit, au départ, la main à l'électeur de Saxe, et lui dit à demi voix ces mots : *Ohem, Ohem, das hätt 'ich mich zu Euer Lieb nicht versehen :* Ah ! mon oncle, mon oncle, c'est à quoi je ne m'attendais pas de votre part. » L'électeur ne répliqua rien et prit en silence congé de Charles-Quint. L'assemblée se sépara dans le courant d'octobre 1530. On avait dédaigneusement abandonné l'empereur dans ses meilleures intentions comme dans sa sollicitude pour l'empire ; on avait déshonoré la nation allemande.

Le 1er septembre 1547 Charles-Quint ouvrit la diète dite armée, parce qu'il y était arrivé avec quelques troupes provenant de sa victorieuse expédition contre l'électeur Jean-Frédéric de Saxe. La méfiance des protestants était extrême ; mais l'empereur leur en fit honte avec une modération d'autant plus grande qu'il avait alors toutes les ressources possibles pour mener à bonne fin les plans les plus ambitieux. Dès l'ouverture de la session il fut naturellement question de religion ; lorsqu'il en fit la clôture, le 14 juin 1548, l'empereur soumit aux États ecclésiastiques de l'empire le projet de la réforme de l'Église qu'il avait annoncé dans le discours d'ouverture de l'Intérim. Ce projet traite en 22 chapitres de l'élection et de l'ordination des ecclésiastiques, des devoirs des religieux, des chanoines, des couvents, des universités, des écoles, des hôpitaux, de l'administration des sacrements, des usages ecclésiastiques, de la discipline, de l'excommunication, etc. Dans chaque diocèse il devait se tenir annuellement deux synodes ; dans chaque province archiépiscopale, tous les trois ans, un concile provincial. On a dit avec raison, de ce projet, que jamais une formule de réforme n'avait été rédigée avec autant de modération, de convenance et de sagesse ; mais on ajoute, avec non moins de raison, que ce projet était un enfant

(1) *Voy.* cet article.

mort-né, parce qu'il lui manquait l'âme pour le vivifier, la sanction de l'Église, un prince n'étant jamais apte à régler les choses spirituelles. Les évêques se déclarèrent satisfaits de la plupart des articles, mais demandèrent qu'on soumît à l'approbation du Pape divers points touchant les droits du Saint-Siége. Le recez de l'empire qui prononça la clôture de cette longue diète fut publié le 30 juin 1548; l'empereur s'y engagea d'aider à la continuation du concile de Trente, d'y faire arriver tous les représentants spirituels et temporels de la nation allemande, de les protéger dans leur voyage, d'y insister sur l'extirpation des fausses doctrines et des abus, sur la réforme du clergé et des laïques.

HAAS.

AUGSBOURG (CONFESSION D') (*Confessio Augustana*). C'est le symbole de foi présenté à l'empereur Charles-Quint, à la diète d'Augsbourg de 1530, par les Luthériens. Le manuscrit de Nordling porte le titre : *Confession de foi* (*Confessio fidei*) *des États luthériens remise à Augspurg* (sic), 1530. Après une préface adressée à l'empereur, les diverses parties se succèdent sous les titres suivants :

« Article de foi et de doctrine. De la foi et des œuvres. Articles sur lesquels il y a division, où l'on rapporte les abus à réformer. Du Sacrement sous les deux espèces. Du célibat des prêtres. De la messe. De la confession (dans d'autres éditions : Du sacrifice de la messe, de la messe paroissiale). De la distinction des aliments. Des vœux claustraux. De la puissance épiscopale (dans d'autres éditions : De la puissance légitime des évêques). Conclusion. Instrument notarial et signatures. — Cet écrit a été publiquement lu après midi, le jour de Jean-Baptiste (1530), vers trois heures, pardevant les hauts et puissants électeurs et princes et autres, en présence de l'empereur romain, roi de Hongrie et de Bohême, devant les électeurs, les princes, les mandataires des absents et de tous les autres États, et a été remis aux mains de Sa Majesté Impériale en latin et en allemand. Fait à Augspurg, *ut supra, eodem die et anno*, dans le palais où réside Sa Majesté Impériale. Ses très-humbles sujets : Jean, duc de Saxe, électeur; George, margrave de Brandebourg; Ernest, duc de Lindenbourg; Philippe, landgrave de Hesse; Jean-Frédéric, duc de Saxe; François, de Lindenbourg; Wolffgang, prince d'Anhalt; conseillers et bourgmestre de Niernberg; conseillers de Reytlingen. »

Les quatre villes swingliennes, Strasbourg, Lindau, Memmingen et Constance, n'avaient pas signé cette Confession et remirent à l'empereur leur Confession particulière, *Confessio tetrapolitana*.

La Confession d'Augsbourg prétendait reposer sur le Symbole des Apôtres et sur celui de Nicée, admettait toutes les décisions des quatre premiers conciles œcuméniques, quoique ceux-ci ne s'arrêtent pas aux saintes Écritures et qu'un des principes fondamentaux des Luthériens est de ne reconnaître, comme source de foi, que la Bible exclusivement. Outre cette inconséquence, on ne trouve dans la conception et la rédaction de cette Confession qu'une perpétuelle ambiguité ; elle cherche à accommoder le plus possible les dogmes nouveaux avec l'ancienne doctrine, passe sous silence les points les plus controversés, et, en général, ne présente pas une exposition franche, nette et complète de la doctrine luthérienne proprement dite. Aussi cette pièce excita-t-elle les soupçons des Luthériens et subit-elle tant de changements qu'on n'a pas décidé aujourd'hui encore, après bien des discussions, ce qui appartient ou non à la première rédaction allemande et latine ; car on n'a plus l'original, et parmi les nombreuses copies qui en ont été faites il n'y en pas

deux qui s'accordent. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que l'original est à Rome ou à Madrid. Les manuscrits, tels que ceux d'Augsbourg, de Mayence, d'Ansbach, de Nordling, de Nuremberg, et les copies qui en existent, n'ont tous été faits qu'après la lecture de l'original à la diète. Mais ce qui augmente la singularité du fait, c'est que les deux rédactions de Mélanchthon, l'une en allemand, l'autre en latin, diffèrent l'une de l'autre. On dit généralement que Mélanchthon améliora et augmenta la Confession dans son édition de 1530; mais il faut que l'interpolation de l'édition de 1530 soit postérieure à cette date, car dans aucun des exemplaires connus et complets des archives on ne trouve de trace de ces améliorations et de ces additions. Bien certainement l'édition allemande de Mélanchthon n'est pas l'original, elle n'est même pas la copie fidèle de l'original tel qu'il fut présenté à l'empereur, et il faut dire la même chose de l'édition latine, dont un exemplaire se trouve à la bibliothèque de la ville d'Augsbourg et qui a manifestement des passages faux, par exemple, un grand passage dans l'article de la puissance épiscopale. En 1540 Mélanchthon changea si essentiellement l'article 10 de la Cène que les Suisses eux-mêmes purent déclarer qu'ils étaient d'accord en ce point avec la doctrine de Mélanchthon. Les protestants répondent bien faiblement au reproche qu'on leur adresse sur le peu d'authenticité et la non-intégrité de tous les manuscrits connus et de toutes les éditions publiées de leur principal symbole de foi, quand ils prétendent que les différences sont peu importantes; car elles sont nombreuses et elles portent sur des points essentiels. Ce fut donc sur ce document fragile que reposa la paix de la religion. Les protestants avaient soumis leur affaire à la décision de l'empereur, mais en apparence seulement; Mélanchthon, dans l'introduction de sa Confession, en appelait à un concile universel, si on ne pouvait parvenir à s'entendre, et Luther se réservait l'ancien échappatoire. « On « peut, disait-il, accepter avec joie le « jugement de l'empereur, sous l'unique « condition que Sa Majesté Impériale « ne jugera pas contre l'évidente Pa- « role de Dieu, qui est l'Écriture. C'est « témoigner à Sa Majesté Impériale tout « l'honneur possible, puisqu'on ne met « rien au-dessus d'elle que Dieu, qui « est au-dessus de tout. » A cela le protestant Charles-Adolphe Menzel (1) répond très-judicieusement : « Mais la question était précisément de savoir ce qui était Écriture évidente ou claire Parole de Dieu; car ce qui paraissait tel aux protestants n'était, en définitive, qu'une interprétation de la science humaine, qu'une explication hypothétique, une déduction de raison, et non la vue absolue et irréfragable de la vérité elle-même. » Le chancelier de l'électeur de Saxe, Beyer, avait lu, le 25 juin 1530, devant l'empereur et les états, la Confession en langue allemande; cette lecture, faite dans le château (Pfalz), fut attentivement écoutée par l'empereur, qui ne dit pas un mot et prit en main les exemplaires latin et allemand.

Toutes les sectes protestantes, excepté les orthodoxes ou anciens Luthériens, ont renié et renient cette Confession et toutes les autres, comme intolérables et contraires aux principes progressifs du protestantisme. Le protestantisme veut-il être conséquent : il faut qu'il rejette les livres symboliques comme règles invariables de foi; veut-il être une religion historique, une religion d'État, et en avoir les droits : il faut qu'il laisse à ces livres symboliques une autorité incontestable. Alternative inévitable qui met à nu l'inconséquence et l'inconsistance du protestantisme. HAAS.

(1) *Nouv. Hist. des Allemands*, I, p. 385.

AUGSBOURG (INTÉRIM D').

Malgré l'amère expérience qu'il avait faite, l'empereur Charles-Quint ne renonça point à la pensée de rétablir par des voies pacifiques l'union religieuse en Allemagne, d'autant plus que les états de l'empire s'en étaient remis à lui et qu'il voulait trouver un moyen d'envoyer les protestants au concile de Trente. Dans ce but il choisit plusieurs théologiens chargés de préparer d'une manière générale un accord religieux; mais ils ne purent s'entendre et abandonnèrent la chose à l'empereur, qui confia la solution à l'évêque de Naumbourg, Jules de Pflug, à l'archevêque de Mayence, Michel Helding, et au prédicateur de la cour de Brandebourg, Jean Agricola (1).

C'est ainsi que naquit l'*Intérim* qui fut promulgué à la diète d'Augsbourg (il faut le distinguer de celui de Ratisbonne, qui est antérieur, et de celui de Leipzig, qui est postérieur). Cet intérim consiste en vingt-six articles.—L'article concernant la chute par le péché fait de grandes concessions aux protestants, car il accorde que les païens n'avaient qu'un faible reste de liberté pour pratiquer la vertu et faire des actions honnêtes, vertus et probité qui ne pouvaient d'ailleurs pas leur servir à rentrer en grâce ni les justifier devant Dieu. — Il fait l'homme esclave du péché, propriété du diable et ennemi de Dieu. — L'article de la justification s'était accommodé à l'opinion protestante, toutefois en maintenant la condition indispensable du renouvellement et de l'amendement de l'homme intérieur; par conséquent pas de justification sans amour, c'est-à-dire sans foi agissante.—Les œuvres qui vont au delà des commandements de Dieu sont admises comme dignes de louange et non contraires au S.-Esprit; mais par là on est tombé en contradiction avec le premier article de la chute par le péché. — L'Église est le temple, la maison du Dieu vivant, bâti sur le fondement des Prophètes et des Apôtres, et le corps dont le Christ est le chef. Elle est invisible dans ses saints, visible dans ses serviteurs et son peuple. A elle appartiennent la parole de Dieu, les sacrements, les clefs qui lient et délient, la puissance d'ordonner, l'appel au ministère de l'Église, la puissance d'instituer des Canons. Elle renferme aussi des méchants, des schismatiques, etc. Ses marques sont: la doctrine vraie du salut, le véritable usage des sacrements, son unité, son universalité.— Le Mariage est un sacrement qui rappelle aux époux qu'ils sont unis, non par une autorité humaine, mais par une puissance divine. — De la messe il est dit que, quoique le sacrifice du Christ ait seul le pouvoir universel de réconcilier l'humanité avec Dieu, le penchant au sacrifice est inné à tous les hommes, et que c'est ainsi que Dieu a fini par ordonner à son Église le sacrifice pur et salutaire, sous l'espèce du pain et du vin, auquel les fidèles doivent participer en communiant, après avoir scruté leur conscience, s'être confessés et avoir reçu l'absolution. — Les cérémonies usitées dans l'administration des sacrements subsisteront. Dans toutes les villes et toutes les Églises qui ont des prêtres propres, il doit chaque jour être dit au moins deux messes, et une dans les villages au moins tous les dimanches et jours de fête, avec une prédication adaptée au jour et faite au peuple par le prêtre. — On conservera les autels, les ornements sacerdotaux, en un mot tout l'appareil ecclésiastique, en se souvenant que Dieu seul doit être adoré. On évitera par conséquent tout excès superstitieux dans le culte des images. — Les heures canoniales, le chant des psaumes, les vigiles et les sépultures sont conservés, suivant les anciens usages de l'Église, ainsi que les principales fêtes, parmi lesquelles la

(1) *Voy.* AGRICOLA.

Fête-Dieu, celles de la sainte Vierge, des Apôtres, de quelques saints et de la Toussaint. — Les veilles de jours de fêtes, le vendredi et le samedi, on s'abstiendra de viande, comme par le passé, pour mortifier la chair. — On ne méprisera pas non plus les choses bénites, tout en se préservant de magie et de superstition. — On concédera le mariage des prêtres et la communion sous les deux espèces, et on ôtera le scandale du milieu du peuple et du clergé.

Certes les protestants auraient pu être satisfaits, mais leur opiniâtreté ne fit qu'augmenter par ces demi-mesures. Les théologiens protestants se déchaînèrent contre l'Intérim; on le calomnia, on exprima la défiance qu'inspirait ce prétendu piége tendu à la bonne foi des protestants par le dicton :

Habt Acht vor dem Interim;
Es hat den Schalck hinter ihm.

« Prenez garde à l'intérim; il y a un traquenard par derrière. »

Charles-Quint le fit lire, le 15 mai 1549, aux états réunis; l'électeur de Mayence, comme chancelier et président du collége des électeurs, remercia l'empereur au nom des états et promit assentiment et obéissance. Charles-Quint dut croire cet assentiment unanime, personne n'ayant pris la parole pour s'y opposer; mais les théologiens étaient loin de l'avoir donné, et ceux des protestants ne perdirent pas de temps à travailler contre l'œuvre de l'empereur: le lendemain l'électeur Maurice remit sa protestation, et il partit deux jours après; les électeurs du Palatinat et de Brandebourg admirent l'Intérim; le margrave Jean de Custrin et le comte palatin Wolfgang de Deux-Ponts le rejetèrent. Les deux bourgmestres d'Augsbourg hésitèrent, se prononcèrent équivoquement le 25 juin, et, forcés de se décider, finirent par l'adopter et le faire lire le 8 juillet dans les chaires d'Augsbourg. Le 20 juillet, le duc Ulrich le fit aussi promulguer dans tout le Wurtemberg, avec ordre de s'y conformer jusqu'au concile général. Strasbourg, Constance et l'électeur Jean-Frédéric ne purent être amenés à l'amiable à l'adhésion désirée. Constance y fut enfin forcé, et son exemple fut suivi par les autres villes impériales libres, notamment par Strasbourg et par le palatinat électoral. Charles-Quint avait eu une intention excellente, mais il avait oublié que les princes ne sont pas appelés à décider les affaires de l'Église.

HAAS.

AUGSBOURG (PAIX RELIGIEUSE D'). Le roi des Romains, Ferdinand, avait fixé le 16 août 1553 pour la réunion d'une diète à Ulm; elle avait été reportée au 6 octobre, transférée au 6 janvier 1554 à Augsbourg, et, en dernier lieu, différée encore, à cause du retard des princes de l'empire, au 3 avril. — Malgré toutes ces remises, il ne s'y trouva personne. La guerre des Turcs obligea de s'occuper d'abord des affaires de l'empire, et enfin, après bien des peines, Ferdinand parvint à ouvrir la diète à Augsbourg le 5 février 1555. Les discussions commencèrent. Protestants et Catholiques firent leurs propositions et contre-propositions, donnèrent leurs explications et leurs réfutations. Il n'y avait aucun espoir de s'entendre; la paix était peu probable. Ferdinand, impatienté au bout de huit mois d'attente, de conférences, de négociations, résolut de quitter la diète. Le collége des princes de la Confession d'Augsbourg le pria de rester et d'attendre le résultat d'un colloque dont ce collége l'élut président, en sa qualité « de roi aussi raisonnable et aussi pacifique qu'illustre. » On finit par se mettre d'accord le 21 septembre 1555, et le 26 du même mois on publia la paix de religion et le recez de la diète, dont voici le résumé :

« L'empereur, les électeurs, les princes

et les États n'occuperont de force, n'endommageront, n'incommoderont, ne mépriseront aucun État de l'empire, au sujet de la Confession d'Augsbourg, de sa doctrine, de sa religion, de sa foi, et n'emploieront que des moyens amiables et pacifiques pour discuter et terminer les questions religieuses. Les États favorables à la Confession d'Augsbourg laisseront, sans y porter atteinte ni préjudice, l'empereur et les États, tant spirituels que temporels, de l'ancienne religion, dans la paisible jouissance de leur religion, des usages de leur Église, de leurs biens, possessions, pays, sujets, autorités, suzerainetés, seigneuries, rentes, revenus et dîmes. Toutefois tous ceux qui n'appartiennent pas aux deux religions susnommées sont absolument exclus de cette paix. Les ecclésiastiques qui abandonneront l'ancienne religion seront privés de leurs fonctions et de leurs revenus. Les biens ecclésiastiques venus aux mains des protestants, qui ne sont pas des propriétés d'États immédiats, et en possession desquels les États ecclésiastiques n'étaient pas au temps du traité de Passau ou ne l'ont pas été depuis, sont compris dans cette paix, et les possesseurs n'en peuvent être inquiétés par voie de droit ou autre. La juridiction ecclésiastique ne sera pas exercée contre la Confession d'Augsbourg, contre sa religion, sa foi, ses institutions, ministres, usages, ordre et cérémonies; elle restera suspendue jusqu'à l'union et la pacification définitive de la religion. Aucun État ne contraindra d'autres États ni leurs sujets à embrasser sa religion, ne les détournera de la leur, ne les prendra sous sa protection, ne leur prêtera son appui contre leurs supérieurs. Les sujets qui voudront émigrer pour cause de religion seront libres de quitter un État et d'entrer dans un autre, après la vente de leurs biens et après avoir satisfait aux obligations personnelles de servitude et d'impôts. Cette paix a été conclue afin d'épargner à la nation la ruine totale dont elle est menacée, et afin qu'on puisse d'autant plus promptement parvenir à un accord amiable et chrétien entre les partis religieux; mais elle doit durer quand même l'accord espéré ne serait pas réalisé au moyen du concile général, des assemblées nationales et des colloques religieux. Elle doit embrasser aussi les chevaleries libres, qui sont immédiatement soumises à l'empereur. Dans les villes libres impériales, où les deux religions ont été établies, pratiquées, les choses en resteront où elles en sont. Les deux partis s'engagent, pour eux, leurs successeurs et leurs héritiers, non-seulement à ne pas prêter de secours à ceux qui agiraient contre cette paix, mais encore à secourir contre les assaillants le parti ou l'État qui serait attaqué contrairement à ses clauses. » — La discussion relative à la réserve ecclésiastique fut mise de côté; mais Ferdinand, en consentant à ce que, précisément par rapport à cette réserve, les protestants insérassent leur protestation dans le traité de paix, admit le germe d'où sortit plus tard la rupture funeste de cette paix laborieuse. L'Église protestante, émancipée de toute autorité ecclésiastique, tomba au pouvoir des princes; car il n'était pas stipulé à qui passerait chez les protestants la juridiction enlevée aux évêques; les protestants y substituèrent de fait et volontairement le système territorial, système qu'ils cherchèrent à justifier par des textes bibliques, et contre lequel, par une contradiction notoire, ils protestent violemment aujourd'hui. Cf. Lehemann, *Acta publica et orig. de pace relig.*, Francf., 1640.

HAAS.

AUGUSTE, fils de Caïus Octave, préteur, naquit à Rome l'an 691 de la fondation de cette ville ou 62 ans avant J.-C. (suivant l'ère dionysienne). Il fut adopté par son grand-oncle Jules César, et institué son héritier universel, ce

qui lui fit prendre le nom de Caïus Julius César Octave. Très-intelligent et fort habile à donner l'apparence de la vertu à tous les moyens qu'il employait pour réussir, il fut facilement accueilli dans le triumvirat d'Antoine et de Lépide, 43 avant J.-C. Lépide fut bientôt sacrifié à l'ambition de ses collègues, qui gouvernèrent seuls, Octave l'Occident, Antoine l'Orient. Mais une profonde antipathie personnelle rompit l'accord, et la haine longtemps contenue éclata lorsque Antoine répudia sa femme Octavie, sœur d'Octave. La bataille d'Actium, livrée à l'entrée du golfe d'Ambracie, le 2 septembre, 31 ans avant J.-C., décida du sort de l'empire romain.

Octave, vainqueur, fut salué *imperator* ou maître unique, refusa la dictature et le titre de roi qu'avait porté Romulus, mais se nomma, sur la proposition de Munatius Plancus, Auguste (Σεβαστός), c'est-à-dire l'Inviolable (27 ans avant J.-C.). Sa modération vis-à-vis du sénat, ses largesses envers l'armée, sa bienveillance pour le peuple lui assurèrent le pouvoir. Notre tâche n'est pas de raconter l'histoire d'Auguste; nous n'avons à le considérer ici que dans ses rapports avec Hérode le Grand. Hérode, favorablement accueilli par Auguste après la bataille d'Actium, quoiqu'il eût été du parti d'Antoine, obtint, avec les provinces sur lesquelles il régnait, celles qui étaient situées entre la Galilée et la Trachonitide, qui jusqu'alors avaient appartenu à un prince nommé Zénodore, et en outre le titre de roi de Judée. Hérode, reconnaissant, bâtit en l'honneur d'Auguste, près des sources du Jourdain, un magnifique temple en marbre, et resta toute sa vie fidèle à l'empereur. Auguste, après la mort d'Hérode (750 U. C.), partagea d'abord son royaume entre ses fils; mais, ayant été obligé de bannir Archélaüs, il joignit sa part, comprenant la Judée et la Samarie, à la province de Syrie. Il mourut le 29 août 767 U. C., ou 14 ans après J.-C. — Cf. Josèphe, *Antiq.*, XV, 10, 3, 4; XVII, 11, 4; 13, 2; XVIII, 3, 2. — Sur Auguste en général : Sueton., *Octav.;* Dio Cassius, XLI-XLVI; Appian., III, 9 sq.; Velleius, II, 59 sq. 89; Flor., IV, 9; Plut., *Ant.*, 19; Cic., 46; Tacit., *Ann.*, I, 1; *Hist.*, I, 1; *Agric.*, II; Wieland, sur le caractère d'Auguste, dans l'introduction à la traduction du second livre des Épîtres d'Horace; Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, Paris, 1735; Le Nain de Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1700, IV, vol. 3; Bruxelles, 1707, V, vol. 8; F. Buchholtz, *Recherches philosophiques sur les Romains*, 2e vol.

STERN.

AUGUSTE II (FRÉDÉRIC), électeur de Saxe et roi de Pologne. Le père de ce prince, l'électeur Jean-George III, résolu de rentrer dans l'Église catholique, avait fait connaître sa détermination dans une lettre adressée à l'empereur Léopold Ier, lorsque la mort enleva ce dernier dans le camp de Tubingue, le 12 septembre 1691. Frédéric-Auguste succéda en 1694 à son frère Jean-George IV dans la régence de la Saxe héréditaire, et, comme son père, se mit au service de l'Autriche, où il acquit une grande renommée sous le prince Eugène. Ses rapports avec les Catholiques de la cour de l'empereur et avec son parent, le pieux évêque de Raab, Chrétien-Auguste, duc de Saxe-Zeitz, exercèrent une heureuse influence sur ses dispositions religieuses. Il fut surtout impressionné par la lecture de la lettre de son père à Léopold Ier. Après s'être fait sérieusement instruire et avoir été mis à l'épreuve par l'évêque de Raab, qui le dirigeait, il abjura secrètement, le jour

de la Trinité (1697), dans la chapelle de Notre-Dame de Lorette, au château de plaisance de l'empereur, à Bade près de Vienne, et reçut en même temps la Communion et la Confirmation. Couronné roi de Pologne à Cracovie le 27 septembre du même mois, il porta sur le trône une piété sincère. Il revint dans ses États héréditaires durant l'automne de 1699. Quelque temps après il fut rejoint à la cour de Dresde par le nonce du Pape, qui, durant son voyage, fut accueilli avec toutes sortes d'égards par les habitants et par le magistrat luthérien de Görlitz. Cependant l'électeur dut mettre la plus grande prudence dans le projet qu'il avait d'accorder aux Catholiques de Saxe la liberté religieuse, la conservation de la couronne de Pologne dépendant en partie du concours pécuniaire que lui fournirent ses États héréditaires. Le roi consacra au culte catholique la superbe église qui se trouvait au palais de Morizbourg, près de Dresde, et l'on y célébra les fêtes de Noël. Ce fut la première des églises de Saxe qui fut rendue au culte catholique. Le magnifique théâtre de Dresde, trop grand pour sa destination, fut converti en église, richement doté et sagement administré par les ordonnances du prince. Il en fut de même de l'église de Leipzig. Frédéric-Auguste, malgré l'opposition de sa famille, eut soin de faire élever dans la religion catholique son fils Auguste. (*Voyez* l'article suivant.)

AUGUSTE III (Frédéric), né le 7 octobre 1696. Lorsqu'on sut que l'intention de Frédéric-Auguste (1) était d'élever son fils dans la religion catholique, la cour luthérienne de Dresde, ainsi que la mère et l'aïeule du jeune prince, entravèrent de tout leur pouvoir le projet de l'électeur. Encouragée par les souverains d'Allemagne, qui avaient exprimé leur mécontentement en apprenant le dessein du père, et cédant à leur influence, la mère du jeune prince lui fit faire sa première communion suivant le rite luthérien pendant une absence de l'électeur. En 1711 le prince héréditaire fit un voyage à Francfort pour suivre les intérêts de la maison impériale; l'électeur profita de cette occasion pour céder au désir que son fils avait de rentrer dans le sein de l'Église, et l'envoya en Italie, où Frédéric-Auguste reçut l'instruction catholique et rentra dans l'Église le 27 novembre 1711. La cérémonie se fit dans le plus profond mystère. Sa grand'mère Anne-Sophie étant morte en 1717, il put faire connaître publiquement sa conversion et épousa une archiduchesse d'Autriche le 20 août 1718.

Haas.

AUGUSTIN (Aurélius) (S.) naquit le 13 novembre 353 à Tagaste, en Numidie. Son père, Patricius, était païen; sa mère, Monique, chrétienne. Patricius était vif, impétueux, s'inquiétant peu de la chasteté conjugale, soigneux toutefois des intérêts de la famille, convaincu, comme la plupart des Romains instruits, de la vanité du culte des dieux, d'une parfaite indifférence religieuse, mais avide de richesses, de dignités et de considération. Monique était l'ornement de son sexe, non par cette piété passive qui, dégoûtée de la vie, se retire dans le silence de la contemplation et de la prière, mais par un esprit actif et prompt, dont une éducation sérieuse et chrétienne avait de bonne heure tourné toute l'énergie vers les choses religieuses. Aussi contribua-t-elle par sa patience, ses prières, ses avertissements, vifs comme sa foi, tendres comme son cœur, à réconcilier avec le Ciel et avec lui-même son fils longtemps égaré. Elle avait implanté de bonne heure la semence de la vérité dans l'âme d'Augustin; cette semence y développa le

(1) *Voy.* l'article précédent.

sentiment religieux, et cette mystérieuse et tendre aspiration vers Dieu qui caractérisa Augustin, même au milieu de ses égarements, et qu'il exprima dans ces paroles de ses Confessions, qui sont comme la clef de sa vie : « Vous nous avez créés pour vous, ô mon Dieu, et mon âme n'est en repos que lors qu'elle repose en vous (1). » La première enfance d'Augustin, sauf les pratiques religieuses auxquelles sa mère tenait la main, fut dissipée, et de sévères mesures furent nécessaires pour le contraindre à l'étude. Mais les années firent naître le goût de l'instruction; ses facultés naturelles se développèrent rapidement. Deux choses le captivèrent dans ses classes de grammaire : le style des auteurs classiques, et les exemples de patriotisme qu'il lisait dans leurs livres.

Aussi la beauté de la forme devint-elle pour lui la mesure d'après laquelle il évaluait les œuvres de l'esprit. Son père vit avec joie le talent oratoire qu'il acquérait; il fondait sur cette aptitude de son fils les plus brillantes espérances pour son avenir et sa position dans l'État, et, sans s'inquiéter davantage du côté moral de l'éducation d'Augustin, il l'envoya à Madaure fréquenter les institutions scientifiques de cette ville. Le séjour de Madaure, en majeure partie païenne, le spectacle des solennités de l'idolâtrie, ne furent pas favorables à cet adolescent de seize ans, qui, à son retour dans la maison paternelle, trouva, dans un père dont il était l'idole, une fâcheuse condescendance pour des passions naissantes, que Monique seule tempérait par ses douces remontrances et ses tendres avertissements.

Cependant le baptême du père, qui se rendit aux pieuses sollicitations de Monique, fut une fête de famille et fit une vive impression sur Augustin. Soutenu par un riche parent de son père, qui était mort peu après son baptême, Augustin fut envoyé, pour continuer ses études littéraires et oratoires, à Carthage, séjour plein de danger pour un jeune homme d'un esprit vif, d'une imagination ardente, d'un cœur chaud et enthousiaste. Augustin ne put résister à l'influence des fêtes impudiques des temples, des représentations lascives du théâtre, de la société des jeunes débauchés de son âge; il se laissa entraîner à tous leurs exemples; comme eux il prit une concubine, dont, à peine âgé de dix-neuf ans, il eut un fils. Augustin cherchait à justifier à ses propres yeux les désordres de sa vie par le zèle avec lequel il se vouait à la science, moins, il est vrai, par amour de la vérité que par vanité et par ambition. Toutefois sa conscience était remplie de trouble et d'angoisses, et, malgré les séductions de la science et les enivrements d'une renommée naissante, les sentiments religieux de son enfance se réveillaient souvent en lui.

Sérieusement touché de la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, il se mit à parcourir l'Écriture, que sa mère lui avait recommandée; mais il n'en goûta pas la beauté sévère et n'eut pas le courage d'en suivre les sérieuses exigences.

Cependant, dégoûté, comme il le rapporte lui-même, de tout ce qui ne lui rappelait pas le nom du Sauveur, avide de croire, mais incapable encore des sacrifices qu'impose la foi véritable, Augustin espéra calmer les agitations de son esprit mécontent, de son âme tout ensemble jeune et blasée, en embrassant le parti des Manichéens, dont la doctrine savante satisfaisait son intelligence sans faire violence aux passions de son cœur. On sait que ce fut sous la forme du manichéisme que le gnosticisme oriental s'implanta en Occident.

Les Manichéens, comme les gnosti-

(1) *Confess.*, I, 1.

ques, faisaient dépendre le mal, non de la volonté libre de l'homme, mais d'un mauvais principe, hostile à Dieu, indépendant de lui, qui crée dans chaque homme, à côté de l'âme bonne donnée de Dieu, une âme mauvaise, et détermine la lutte perpétuelle qui l'agite. L'homme aspire, avec la nature entière, après sa délivrance et son retour vers Dieu; ce retour exige un ascétisme sévère, mais tout panthéistique dans son principe, qui, sous les apparences d'une moralité sérieuse, entretient et fomente la corruption la plus profonde.

C'était surtout par son côté scientifique que le manichéisme charmait et retenait ses partisans, en leur faisant espérer la solution des questions les plus difficiles, en leur promettant l'intelligence et la liberté en place de l'aveugle soumission de la foi catholique, et en revêtant, comme tous les systèmes gnostiques, des plus riches formes de l'imagination ses dogmes les plus abstraits. Du reste les Manichéens avaient soin de mettre constamment en avant le nom du Christianisme, les paroles du Christ, si bien qu'en embrassant leur doctrine Augustin s'imaginait revenir au Christianisme, mais à un Christianisme savant, raisonnable et digne d'un esprit sérieux et cultivé. L'artifice employé par les Manichéens de poser des questions ardues sans les résoudre (1) lui semblait de la profondeur; leurs attaques contre l'Église, les prétendues contradictions qu'ils relevaient dans l'Ancien et le Nouveau Testament, leur méthode négative, le mystère dont ils enveloppaient leur sagesse imaginaire, étaient, aux yeux d'Augustin prévenu, autant de preuves d'une sagacité particulière et de la liberté dont l'homme doit user dans la recherche de la vérité. Le désenchantement commença lorsqu'il fut initié aux mystères de la secte, lorsqu'on lui parla du prince de la lumière et du prince des ténèbres, de la lutte des deux principes, de l'homme primitif et des esprits de la nature. Tout cela lui sembla passablement fantastique; mais il avait embrassé la secte avec un si ferme espoir d'y trouver le repos de l'esprit et la solution de ses doutes que le préjugé conçu avec bonne foi et maintenu par l'amour-propre l'emporta sur les premières expériences et le fit persévérer volontairement dans une illusion dès lors presque évidente à ses yeux.

Augustin de retour dans sa patrie y enseigna l'éloquence, et les efforts qu'il fit pour paraître avec éclat et autorité dans sa chaire le détournèrent des questions purement théologiques et le ramenèrent aux études spécialement littéraires. Son talent, son instruction et sa facilité de parole le firent accueillir avec faveur; ses doctrines manichéennes lui gagnèrent même une partie de son auditoire. Monique seule ne pouvait unir son suffrage aux applaudissements de la foule. Son cœur saignait de voir son fils engagé dans une voie de perdition. Chaque jour elle versait des larmes devant Dieu avec des prières, lui demandant la conversion de son fils. Une nuit elle rêva que, courbée par le chagrin, elle était à genoux sur une équerre, lorsqu'une figure vénérable lui apparut, lui parlant avec douceur et lui disant ces paroles consolantes : « Regarde autour de toi, et tu verras ton fils à la place où tu es toi-même. » En effet, en regardant autour d'elle elle le vit à ses côtés. Comme elle racontait ce songe à son fils et que celui-ci, l'interprétant à sa façon, lui disait qu'elle devait bien reconnaître par là qu'un jour elle partagerait ses croyances, Monique, rapidement résolue, lui répliqua, à son grand étonnement : « Non; il ne m'a pas été dit :

(1) *De duabus Animabus, contra Manich.*, c. 8.

Où il est tu seras aussi, mais : Où tu es, il sera lui-même. » Une autre fois, elle pria un évêque, qui avait été Manichéen, de parler à son fils pour le rappeler à de meilleurs sentiments ; mais l'évêque repoussa sa prière, lui disant qu'un homme comme Augustin arriverait infailliblement, comme il y était venu lui-même, à reconnaître le néant du manichéisme, ajoutant, pour calmer l'inconsolable mère qui insistait dans sa demande : « Non, il est impossible que le fils de pareilles larmes se perde ! »

L'ambition de paraître sur un théâtre plus vaste, d'avoir un plus grand auditoire, peut-être aussi le désir secret d'échapper aux plaintes et aux reproches de sa mère, le décidèrent à abandonner Tagaste et à aller enseigner la rhétorique à Carthage. Cette démarche fut, à son insu, de la plus grande importance pour le renouvellement de sa vie ; elle le délivra du manichéisme. L'étude approfondie des sciences naturelles, qu'il eut occasion de faire à Carthage, lui découvrit la folie des doctrines manichéennes sur la vie de la nature, et une conférence avec l'évêque manichéen Faustus, bavard de grand air, auquel depuis longtemps on l'avait envoyé pour obtenir la solution de ses doutes et de ses inquiétudes, lui donna la certitude douloureuse que, depuis des années, il avait été honteusement trompé. Consterné de ce nouveau désenchantement, il désespéra d'arriver à aucune certitude scientifique par rapport à la religion, et dans son désespoir il embrassa le scepticisme de l'Académie. Il avait vingt-neuf ans. Tout ce qu'il avait cru jusqu'alors, sagesse et vérité, science et morale, tombait en ruines à ses yeux ; mais toujours ambitieux, malgré cette faillite, de ses spéculations philosophiques et religieuses, mécontent d'ailleurs de la rudesse et de l'ingratitude de ses auditeurs, il tourna ses regards vers la reine du monde, espérant échapper à lui-même parmi le bruit et l'agitation de la grande ville, et oublier sa destinée passée dans le tumulte de la vie romaine. Il était à peine depuis six mois à Rome qu'on l'appela à une chaire d'éloquence à Milan.

Là commença le retour.

La vie de la nature s'était épuisée en lui, la vie de la grâce allait se réveiller. Augustin ne soupçonnait pas à quel point la Providence était miséricordieuse à son égard en le conduisant dans une ville dont l'évêque était alors S. Ambroise, c'est-à-dire le docteur le plus influent de l'époque dans l'Église d'Occident. Augustin n'eut d'abord avec le saint évêque que des rapports de stricte convenance. Il alla le voir à son arrivée. Si le respect universel l'avait conduit vers l'illustre prince de l'Église, l'accueil bienveillant qu'il en reçut le remplit de confiance et de sympathie. Il se mit dès lors à suivre les prédications de l'évêque au point de vue de l'art ; mais « peu à peu, dit S. Augustin dans ses *Confessions*, avec les mots vinrent les choses, et, pendant que j'admirais l'éloquence de sa parole, je fus frappé de la vérité de ses pensées. » Monique avait suivi son fils à Milan ; sa présence confirmait l'effet des sermons de S. Ambroise. Souvent Augustin s'entretenait avec ses amis intimes, Alypius et Nébridius, des premières vérités, qui appartiennent autant au domaine de la religion qu'à celui de la philosophie : la durée personnelle de l'homme après sa mort, le jugement à venir, etc. Déjà germait dans son esprit la résolution de renoncer au monde et d'aller avec ses amis, dont la situation morale était la même, mener dans la retraite la vie contemplative des Pythagoriciens.

Augustin attribuait surtout à la doctrine platonicienne, qu'il avait plus attentivement étudiée depuis 386, le mérite de l'avoir réconcilié avec la philosophie,

de lui avoir rendu le courage de se livrer à des recherches scientifiques, et d'avoir débarrassé en lui l'idée de Dieu de la servitude des catégories de temps, d'espace, de substance, d'attribut, etc. Souvent, dans ses entretiens intimes avec ses amis, il se réjouissait de sentir renaître en lui les rayons d'une lumière nouvelle, qui ne lui montrait plus, dans l'idée de Dieu, la froide notion d'une catégorie universelle, abstraite et vide, mais un Être pur, spirituel, vivant, remplissant de sa plénitude les existences qu'il anime sans se confondre avec elles, qu'il dirige avec amour, lumière qui répandait en même temps sa clarté sur la question capitale de l'origine du mal, dont il s'occupait de nouveau. Pendant qu'Augustin était ainsi, pour la seconde fois, en voie de chercher exclusivement par la philosophie le calme de la pensée et la paix du cœur, la grâce divine voulut lui épargner la douleur d'un second désenchantement, et le dirigea ellemême vers la source d'où découlent pour les hommes de bonne volonté la lumière, le salut et la paix.

Le vénérable doyen du clergé de Milan, le conseiller intime de S. Ambroise, Simplicien, auquel Augustin avait découvert son état intérieur avec la sincérité et la confiance d'une âme qui ne cherche que la vérité et le salut, ne se lassait pas de lui montrer ce qui, d'après les préceptes du Christianisme, pouvait servir à l'apaiser; mais le vieil homme résistait toujours lorsqu'il s'agissait de renoncer aux plans de l'ambition, aux séductions de la chair. Un jour il entendit un ami de S. Antoine et des autres ascètes raconter comment, lorsqu'ils avaient cru entendre la voix de Dieu, ils avaient avec une inébranlable résolution quitté le monde et tout ce qui est du monde, comment de grands personnages, des hommes d'État, encouragés par l'exemple des anciens ascètes, avaient renoncé à toutes leurs dignités et joyeusement échangé la pourpre romaine contre le grossier vêtement du moine, par amour pour le Dieu qui le appelait.

Augustin fut profondément touché de ce récit; il sentait que tout, en lui et hors de lui, le poussait à une grande et décisive résolution. Après avoir lutté intérieurement encore quelques instants il s'adresse à Alypius : « Qu'arrive-t-il Qu'y a-t-il? Qu'as-tu entendu? Quoi! les ignorants se lèvent et conquièrent le Ciel par la violence, et nous, pour notre froide science, nous nous vautrons dans la chair et le sang? » A ces mots il quitte Alypius et va chercher dans un jardin voisin la solitude et le silence qui doivent apaiser le tumulte de son âme. Il s'assied sous un figuier, verse d'amères larmes, s'écriant dans son cœur : « Seigneur, serez-vous toujours irrité? Oubliez mes anciennes prévarications! Combien de temps dirai-je encore : Demain! demain! Pourquoi pas maintenant? Pourquoi ne pas mettre fin à mes angoisses à cette heure? » Alors il entend d'en haut une voix douce et bienveillante qui lui dit : « Prends et lis! prends et lis! » Il court à Alypius, à qui il a laissé sa Bible, l'ouvre, et son regard s'arrête sur ce passage : *Ambulemus, non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et æmulatione; sed induimini Dominum Jesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis* (1).

Augustin reconnut dans ces mots la voix de Dieu, qui s'approchait de lui, qui lui donnait le courage et la force de réaliser une résolution contre laquelle il luttait depuis quelque temps, et qui allait pour jamais le consacrer au service du Seigneur. La joie de Monique fut indescriptible lorsqu'elle apprit le projet de son fils et qu'elle vit le chan-

(1) *Rom.*, 13, 13.

gement qui s'opérait dans toute sa conduite. Ses prières étaient exaucées, sa confiance récompensée; elle avait obtenu par la ferveur de sa foi la renaissance de celui à qui elle avait donné le jour.

Augustin se retira avec sa mère et quelques amis dans sa maison de campagne de Cassiciacum, près de Milan, et y goûta, après ces vives et longues agitations, des heures de salutaire repos. Les entretiens des amis roulèrent de nouveau sur la philosophie; mais Monique, qui y prenait part, savait y mêler l'esprit chrétien, et ses observations, toujours justes et souvent remarquables, même sur des matières purement philosophiques, étaient reçues par ses auditeurs avec une confiance affectueuse et un respect filial. Un jour elle demanda, pendant qu'on s'entretenait des académiciens, une explication populaire de leur doctrine, et, après l'avoir reçue, elle exprima son jugement en disant: « Tous ces gens sont épileptiques! » La petite assemblée fut de son avis. Ces entretiens philosophiques donnèrent naissance aux écrits suivants d'Augustin: *contra Academicos*, 2 lib.; —*de Beata Vita, de Ordine*, 2 lib.; —*Soliloquia*, année 387. C'est par ces ouvrages que 2 lib.; — *de Immortalitate animæ*, commence l'activité littéraire si féconde de S. Augustin. Quoique encore consacrée à des sujets philosophiques, elle a déjà cette haute tendance spéculative qui, dégagée plus tard de quelques faux points de vue et fortifiée par l'expérience, finit par se consacrer tout entière à des questions théologiques, et les traita avec une profondeur, une variété, une pénétration qui séduit, captive et entraîne le lecteur.

Il défend contre les académiciens le droit qu'a la raison de parvenir à la connaissance de la vérité et au bonheur. Le scepticisme se contredit lui-même, car le *vraisemblable* n'est pas possible sans la connaissance du vrai, qui lui sert de mesure, puisque le vraisemblable est ce qui ressemble au vrai, et la béatitude que demande tout homme, sceptique ou non, ne peut se concilier avec un doute éternel. C'est ce que S. Augustin démontre plus au long dans l'ouvrage *de Beata Vita*, où il résume ainsi les résultats de l'entretien de ses amis et son opinion à ce sujet: « La vie bienheureuse consiste à reconnaître pieusement qui nous mène à la vérité, par quelle voie nous y arrivons, comment nous nous unissons à l'ordre suprême. Cette triple connaissance révèle, à ceux qui peuvent le comprendre, un Dieu et une substance! » Monique à son tour résume en paroles plus religieuses encore l'idée de son fils, en citant le dernier vers de l'hymne ambrosien du samedi: *Fove precantes, Trinitas*, etc.

Augustin donna une autre preuve de la solidité et de la pénétration de son esprit en plaçant, dans ce même ouvrage, à la tête de son argumentation, ce fait, qu'aucun doute ne peut ébranler: « Je vis (1), » et qu'il développe davantage dans les Soliloques, lorsqu'il dit: « Toi qui veux te connaître toi-même, sais-tu que tu es? — Oui. — D'où le sais-tu? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu es un être simple ou un être complexe? — Non. — Sais-tu que tu es mû? — Je ne le sais pas. — Sais-tu *que tu penses? — Oui, je le sais.* » Après avoir cherché, dans les Soliloques, les conditions subjectives de la connaissance du vrai, il circonscrit le domaine de la philosophie et le borne à la connaissance de Dieu et de l'âme. Augustin pose ainsi le point de départ anthropologique qu'il a toujours conservé. Il démontre l'immortalité de l'âme par les idées universelles, qui sont pour lui quelque chose de réel et d'éternel, et il traite ce thème dans son ouvrage *de Immortalitate animæ*.

C'est dans la rédaction de ces divers

(1) Ch. 7.

petits livres et de ces traités que se passèrent l'automne et le printemps de son année de conversion. La nuit de Pâques approchait. Il avait toujours été douloureux à Augustin, encore Manichéen, de remplacer la touchante et sublime solennité catholique de Pâques par la triste fête manichéenne du Bème, célébrée en mémoire de Manès. Il avait toujours éprouvé à cette époque un filial regret au souvenir de l'Église et de son culte émouvant. Comment aurait-il pu, quand le Seigneur se montrait si bon, hésiter encore à se déclarer pour l'Église de Dieu, et à participer, par le baptême, aux grâces divines dont elle est l'unique dépositaire ? Il reçut le baptême en 387. Il lui semblait être revenu aux premières années de sa jeunesse, lorsqu'il entendit entonner les cantiques et les psaumes, chantés suivant le mode introduit par S. Ambroise. Monique, qui avait survécu à cette sainte cérémonie, heureuse de voir le vœu de toute sa vie accompli, n'avait plus d'intérêt sur la terre. Dieu l'appela à lui. — Augustin, désormais défenseur zélé de l'Église, dirigea sa polémique contre les Manichéens et expliqua dans ses écrits : *de Moribus Ecclesiæ catholicæ* et *de Moribus Manichæorum*, les garanties de paix et de bonheur que l'homme trouve dans la communion de l'Église catholique, et dans quelle servitude le manichéisme précipite l'homme. C'est ce qu'il démontra plus au long encore dans son traité *de Libero Arbitrio*, dont il écrivit le premier livre à Rome, en 388, les deux autres en Afrique, en 395. Vers la fin de 388 il se retira dans une petite maison de campagne près de Tagaste, où il résolut de se consacrer avec ses amis à une activité purement littéraire. C'est à ce loisir que sont dus plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels il faut citer comme les meilleurs *de Vera Religione*, qui défend le dogme de la Trinité contre le dualisme manichéen au point de vue pratique; *de Utilitate credendi*, qui démontre la fausseté du reproche fait à l'Église d'employer la contrainte pour obtenir la foi, et expose combien le savoir subjectif est insuffisant dans les choses divines. « Dieu n'aurait pas permis une aussi grande diffusion de l'Écriture sainte s'il ne l'avait jugée nécessaire pour venir en aide à la raison humaine et l'éclairer. Mais de qui tenons-nous la sainte Écriture? Qui me garantit que c'est un livre qui renferme des révélations divines ? Le témoignage seul et l'autorité de l'Église, de qui nous tenons l'Écriture. Je crois l'Église, non à cause des saintes Écritures, mais les Écritures à cause de l'Église, et je ne croirais pas l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y déterminait (1). Nul ne peut avoir le Christ pour chef s'il n'appartient à son corps, qui est l'Église (2). »

Augustin avait conçu d'abord la foi comme une foi raisonnable : « Sans raison nous ne pouvons croire ; car l'autorité à laquelle nous croyons doit être examinée par nous. La raison est la source de la vérité et le fondement de notre béatitude (3). » La foi était pour lui la vertu qui purifie l'intelligence, donne au cœur la force d'adhérer à la vérité et y allume l'amour de Dieu. « Le *cœur, c'est l'homme;* sans amour, point de foi. La science sans la charité enfle, l'amour sans la science égare, la science avec la charité édifie. »

La renommée de sa piété et de sa science théologique se répandit bientôt au loin. Étant venu accidentellement en 391 à Hippone, le peuple le contraignit à recevoir la prêtrise et à devenir l'auxiliaire de l'évêque, dont en 395 il fut élu le successeur.

Dès lors Augustin consacra exclusivement sa plume à des questions théo-

(1) Conf. *Epist. Manich.*, 6.
(2) *De Unitate Ecclesiæ*, c. 49.
(3) *De Ordine*, II, 26. *Contra Acad.*, II, 43.

logiques. Prié vers 397 par l'évêque de Milan, Simplicien, que nous avons cité plus haut, d'interpréter le texte de S. Paul aux Romains, 9, 10, 29, Augustin s'explique déjà sur la question de la prédestination, qui le préoccupait, dans les deux livres : *de Diversis Quæstionibus ad Simplicianum*. Il y attribue l'élection de Jacob et le rejet d'Ésaü uniquement à l'équité éternelle (*æquitas*), insondable à l'homme, et qui ne repose que sur la volonté de Dieu. S. Augustin, dans ses écrits antérieurs, avait dit : « Croire, c'est notre affaire ; accomplir le bien, c'est l'affaire de celui qui communique l'Esprit-Saint à ceux qui croient en lui. » Il enseignait alors plus justement, avec l'Écriture sainte : « Le commencement de la foi et le premier bon vouloir sont l'œuvre de la grâce divine. Quiconque persévère dans son endurcissement, ce n'est pas Dieu qui l'a repoussé, mais il n'a pas été affranchi de la corruption universelle dans laquelle le genre humain s'est précipité lui-même par le péché ; par des motifs qui nous sont incompréhensibles, Dieu ne lui a pas donné, comme à d'autres, les moyens et l'occasion de devenir meilleur. »

Augustin ne poussa pas, pour le moment, cette question plus loin, et tourna sa pensée vers l'ensemble de la doctrine chrétienne dans les quatre livres *de Doctrina Christiana*, et vers le dogme fondamental du Christianisme dans les quinze livres *de Trinitate*. Ces deux écrits sont de l'année 400 ; le dernier ne put être achevé qu'en 416. C'est aux quatre livres *de Doctrina Christiana* que Pierre Lombard, qu'on cite ordinairement comme le premier sententiaire, a presque littéralement emprunté l'idée et la division de la dogmatique chrétienne, de manière que c'est, à proprement dire, Augustin qui a donné à tout le moyen âge le compendium de la dogmatique. Le livre *de Trinitate* est un des meilleurs ouvrages de S. Augustin ; il a une forme toute spéculative et dénote un progrès marqué dans la manière de traiter théoriquement le dogme de la Trinité. Tandis que les théologiens de l'Occident s'étaient communément servis jusqu'alors d'analogies tirées de la vie de la nature ou des esprits (d'après Tertullien, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont dans les mêmes rapports que la racine, la tige et le fruit ; d'autres considéraient le Père comme l'Esprit, le Fils comme la parole prononcée par l'Esprit), Augustin conçoit le Père, le Fils et le Saint-Esprit chacun comme une PERSONNALITÉ ABSOLUE, ayant sa science et son vouloir propres. Tout ce qui est dit de la substance de Dieu vaut pour chaque personne distincte et pour toute la Trinité. Chacune des personnes divines est à sa manière le commencement de tout.

A dater de l'an 400, les ouvrages d'Augustin contre les Donatistes se succèdent rapidement et viennent à l'appui de sa conduite prudente et douce à l'égard de ces schismatiques, dont il disait que les yeux étaient enflammés, pour marquer qu'on ne pourrait les gagner que par la clémence et les ménagements. Les écrits qui appartiennent à cette époque sont : 1° le livre *de Baptismo*, dans lequel il résout avec une rigueur dogmatique la question du baptême des hérétiques contre l'opinion de S. Cyprien, à laquelle les Donatistes croyaient pouvoir en appeler ; il déclare que le Baptême n'opère pas (comme les Donatistes le pensaient faussement de tous les sacrements) en vertu du mérite moral de celui qui l'administre, mais uniquement en vertu des mérites de celui dont il est écrit : « Celui-ci est celui qui baptise dans l'eau et le Saint-Esprit ; » et il ajoute : Au point de vue du Baptême, la plupart des hérétiques ne se sont pas séparés de l'Église ; ils ont conservé le Baptême

tel que l'Église le leur a transmis, tel qu'elle l'administre elle-même ; 2° *de Unitate Ecclesiæ;* 3° *contra Cresconium Donatistam*, 4 lib. ; 4° *de Unico Baptismo contra Petilianum,* et 5° une série de lettres.

A peine les conférences religieuses de Carthage (411), dont Augustin était l'âme, eurent apaisé l'affaire des Donatistes, et eurent reconquis la majeure partie de ces hérétiques à l'Église, qu'un adversaire nouveau, Pélage, appela derechef Augustin sur le champ de bataille, et ce fut dans cette lutte que le docteur de la Grâce dévoila le caractère spécial de sa théologie.

Pélage et Cœlestius soutenaient les propositions suivantes, empruntées au théologien syrien Théodore de Mopsueste : « La mort n'est pas une suite du péché, mais une suite nécessaire de la nature humaine ;—le péché ne se propage pas, il s'imite; ce n'est pas une transmission originelle, c'est une imitation actuelle ; —dans la nature supérieure de l'homme reposent les germes de la vertu, et c'est en cela que consiste la grâce accordée à l'homme ; — l'humanité a sans doute reçu une grâce spéciale en J.-C. en ce que, par son sublime exemple, les semences de la vertu se développent plus rapidement dans l'homme ; mais c'est toujours par le mérite de sa volonté libre que l'homme accomplit le bien. » — Quoique S. Augustin eût défendu vigoureusement la liberté de la volonté contre les Manichéens, l'histoire de sa vie intérieure était une réfutation trop manifeste de la théorie pélagienne pour qu'il n'entreprît pas de la combattre avec la plus grande énergie. Il n'était pas parvenu aussi facilement que le disait Pélage à plaire à Dieu, et le vieil homme l'avait longtemps dominé. C'est pourquoi Augustin enseignait que « la nature humaine est sortie pure et bonne des mains du Créateur, et que c'est par le péché, œuvre de la liberté, que la mort est entrée dans le monde. » Le premier traité dirigé contre Cœlestius et Pélage, en 412, est intitulé : *de Peccatorum meritis et remissione*, 3 lib.

C'est par le péché, dit S. Augustin, que l'harmonie des forces de l'âme a été troublée, que l'intelligence et la volonté ont été affaiblies ; c'est à cause du péché que tous les efforts personnels pour arriver à la vérité et à la vertu sont insuffisants, si Dieu ne communique actuellement, d'une manière surnaturelle, la vérité et la grâce à l'homme, grâce que celui-ci doit saisir par la foi comme le principe de sa vie nouvelle, comme le germe de sa renaissance spirituelle. Tous les hommes ont besoin de cette grâce, parce que le péché d'Adam, transmis par l'acte même de la génération, est devenu le mal héréditaire de sa race, et ce mal, le nouvel Adam, le Christ seul peut l'anéantir, parce qu'en entrant dans ce monde par la voie de la chair il a engendré toute l'humanité à la vie nouvelle. — Cette doctrine de la grâce amena Augustin à une opinion très-sombre sur le paganisme, dont, selon lui, les actions les plus belles et les plus pures, n'émanant pas de la grâce apparue en Jésus-Christ, n'avaient aucune valeur morale. En comparant Fabricius et Catilina, il ne fallait pas, disait-il, demander lequel avait été le meilleur, mais le moins mauvais.

Pélage étant parvenu, en dissimulant sa véritable pensée sur la grâce, à obtenir une décision favorable dans un synode de Palestine, S. Augustin, par son écrit *de Gestis Pelagii*, dévoila sa fourberie et orienta les théologiens de Palestine. Dans son ouvrage de 415 : *de Natura et Gratia contra Pelagium*, et plus encore dans son traité *de Gratia Christi et peccato originali*, ainsi que dans les six livres *contra Julianum*, de 421, il développa les idées indiquées ci-dessus sur les rapports de la nature et

de la grâce, de telle sorte que, dès son temps, on croyait déjà que sa manière de concevoir l'idée de la grâce détruisait la liberté humaine. Ce furent les moines du couvent d'Adrumète qui les premiers s'imaginèrent que, d'après la théorie de S. Augustin, ils perdaient le mérite de leur ascétisme, reposant sur un renoncement volontaire. Augustin chercha à les détromper et à les calmer dans deux écrits de 427 : *de Gratia et libero Arbitrio*, et *de Correptione et Gratia*. Mais les opinions de ces moines se propagèrent surtout dans la Gaule méridionale, parmi les théologiens (devenus plus tard les semi-Pélagiens) (1) du couvent de Cassien, fondé à Marseille, et de celui de S.-Honoré, dans l'île de Lérins. Augustin combattit cette altération de son système dans les écrits de 429 : *de Prædestinatione sanctorum*, et *de Dono perseverantiæ*. La prévision divine, que ces derniers adversaires accordaient, prépare, dit-il, à la béatitude éternelle, l'individu placé dans des circonstances favorables, et la volonté divine serait un fantôme si ceux que Dieu a élus n'arrivaient pas infailliblement à la béatitude, lors même que, durant un temps, ils se seraient égarés des voies de Dieu. — On objectait : La volonté est nécessairement paralysée s'il est vrai que les uns arrivent infailliblement à la béatitude lors même qu'ils pèchent pendant un certain temps, que les autres sont rejetés lors même qu'ils font preuve de zèle et de bonne volonté. S. Augustin répond en protestant contre cette fausse interprétation de sa doctrine et en ajoutant : « Il faut comprendre la doctrine de la prédestination d'une manière pratique; or elle dit à l'homme : Cours avec zèle dans la carrière de la vertu, afin qu'en courant tu acquières la certitude que tu es du nombre des élus. Que l'un éperonne l'autre, car nul ne sait dès le commencement et avec une infaillible certitude s'il est élu. Ce que Dieu en sait ne peut entraver l'ardeur de l'homme, pas plus que la certitude qu'a le maître de deux écoliers du succès de l'un dans son examen et du rejet de l'autre ne peut nuire au travail préparatoire de tous deux. »

Il reste à citer de S. Augustin trois écrits qui ne caractérisent pas, comme les précédents, un moment spécial de son développement théologique, mais qui appartiennent aux productions les plus belles de ce profond génie. C'est d'abord le livre : *de Civitate Dei*, XXII *lib.*, l'apologie la plus large, la plus pure et la plus solide du Christianisme qui eût paru jusqu'alors. Augustin y travailla depuis 413 jusqu'en 426; il l'entreprit pour répondre au vieux reproche qu'on faisait aux Chrétiens à l'occasion des fréquentes invasions des Germains. Ce sont les Chrétiens, disait le peuple, qui attirent tous les maux sur l'empire romain. Augustin considère l'empire au point de vue politique et religieux, et prouve que, tel qu'il est, il est condamné à périr par lui-même.

Le fondateur de l'empire romain, Romulus, qui souille ses mains du sang de son frère, est d'un mauvais augure pour toute l'histoire de Rome. L'égoïsme est le caractère des Romains; leur patriotisme n'est que de l'égoïsme national; leur vertu, utile en ce monde, est sans valeur pour l'autre. Le despotisme de leurs empereurs est une conséquence nécessaire et le complément fatal de toute l'histoire romaine; les excès d'une liberté sans frein devaient engendrer un despotisme sans mesure : Rome devait tomber. Au point de vue religieux, les Romains étaient, aux mains de la Providence, un instrument de police universelle, destiné à introduire dans le monde une certaine unité et une certaine légalité. Ils avaient rempli leur mission, et leur gloire et leurs succès les

(1) *Voy.* ce mot.

avaient récompensés ici-bas; Dieu, d'après sa justice, ne pouvait leur donner une récompense plus haute. Enfin le temps est venu où l'organisation romaine est tombée en ruine. Qui a pu arrêter cette ruine ? A quoi ont servi aux Romains les dieux de l'Olympe ? L'immoralité de leur culte a précipité la chute de l'État, et les dieux disparaissent avec l'empire qui s'écroule. Autre chose est le Christianisme; il ne détruit pas, il conserve, il maintient, il relève tout dans le monde. Les Goths n'ont-ils pas épargné les temples chrétiens ? Ces temples n'ont-ils pas été l'unique asile contre les barbares ? L'empire romain est l'empire du monde ou la *cité terrestre;* le Christianisme est le royaume du ciel, la *cité de Dieu.*

La base de la cité de Dieu est le Christ, le Fils de Dieu; son principe, l'amour; son domaine, ce monde et l'autre, dans leur rapport spirituel; sa loi, la volonté divine; son but, la victoire sur la cité terrestre, avec laquelle elle est en conflit perpétuel. La base et l'origine de la cité terrestre, c'est le diable; son principe, l'égoïsme et le mépris de Dieu; son but, la ruine de l'ordre divin, et sa fin, les supplices éternels, alors que la cité de Dieu sera le séjour de l'éternelle béatitude, où régnera sans terme la paix reconquise.

Vers 427 Augustin entreprit une révision de ses ouvrages, surtout de ses premiers écrits philosophiques, qui renfermaient des propositions qui, insuffisamment mûries, étaient ou trop exclusives ou trop partielles. Ainsi parurent ses deux livres des *Retractationes.* Enfin Augustin se montre comme homme et comme chrétien dans les treize livres de ses *Confessions,* qui furent écrites en 400. Il y parcourt, avec la plus grande abnégation, la période de ses égarements. C'est le plus entraînant de ses écrits, et celui qui convient au plus grand nombre de lecteurs; il ne faut pas oublier, en le lisant, que l'humilité du saint y a peut-être exagéré les reproches qu'il mérite.

Quant au ministère épiscopal qu'au milieu de cette activité littéraire le saint docteur ne négligeait pas, Augustin fut le premier qui introduisit la vie ascétique parmi le clergé d'Hippone. Ses clercs vivaient en commun, observant les saintes règles qu'il leur avait imposées. Comme plusieurs des prêtres de l'école de S. Augustin devinrent évêques, l'usage de la vie commune se répandit rapidement au delà des provinces ecclésiastiques du nord de l'Afrique. Augustin fut aussi remarquable comme prédicateur que comme écrivain. Il se distingue de S. Ambroise par le caractère beaucoup plus dialectique de ses sermons; il pense surtout à la partie éclairée et savante de son auditoire. Le quatrième livre de l'écrit *de Doctrina Christiana* renferme une homilitique qui se résume en ce court et parfait conseil : L'orateur doit persuader, toucher et porter à la pratique.

Cette vie pleine d'œuvres saintes et de travaux littéraires se termina le 28 août 430; mais l'esprit du saint Pontife a survécu dans l'Église et continue à y vivre par la puissance de ses idées.

La meilleure édition de ses œuvres est celle des Bénédictins, en 11 vol. in-fol., Paris, 1679-1700, qui donne aussi les ouvrages qu'il faut consulter pour la biographie du saint, savoir : la *Vie de S. Augustin,* par Possidius, un des amis du saint; puis une *biographie* qui n'est qu'une traduction des *Mémoires* de Tillemont. MM. Gaume frères ont publié aussi une magnifique édition en 22 vol. grand in-8°, à deux colonnes. Cellier a écrit sa vie dans les onzième et douzième volumes de son *Histoire des Auteurs sacrés ecclésiastiques*, Paris, 1744. Biographies plus nouvelles : *Saint-Augustin*, du docteur Kloth, 2 vol., Aix-la-Chapelle, 1840; *Vie de S. Augustin,*

de Bindemann, Berlin, 1844; *Vie de S. Augustin*, Poujoulat, Paris.

SCHARPFF.

AUGUSTIN (S.), archevêque de Dorovernum (Cantorbéry), occupe une place importante dans l'histoire de la conversion des peuples germaniques. Les succès rapides qu'il obtint dans les îles Britanniques contribuèrent puissamment à la propagation de l'Évangile sur le continent.

Il était abbé du couvent des Bénédictins fondé à Rome par Grégoire le Grand et dédié à l'apôtre S. André, lorsqu'il reçut de ce grand Pape la mission de prêcher l'Évangile aux Angles. On sait que ces trois tribus de la puissante confédération saxonne, les Saxons, les Angles et les Jutes, qui, en 449 après Jésus-Christ, avaient envahi la Bretagne en commun, la soumirent, après une lutte de cent cinquante ans contre les Bretons, et que le pays fut souvent depuis lors appelé *Saxonia transmarina*.

Quoique les Angles ne formassent qu'une petite tribu, qui n'est pas même mentionnée par le plus ancien des historiens bretons, Gildas, et que les Saxons proprement dits formassent la tribu la plus puissante, on donna, dès le sixième siècle, à la Saxe bretonne, pour la distinguer de l'ancienne Saxe continentale, le nom d'Anglie, *Anglia*, Angleterre, et aux habitants le nom d'Angles, plus tard d'Anglo-Saxons. Grégoire le Grand, vivant encore dans son couvent, vit, exposés en vente comme esclaves sur le marché de Rome, plusieurs jeunes Anglo-Saxons remarquables par leur beauté. Attiré par leur extérieur agréable, il entra en conversation, avec eux. « De quel pays êtes-vous ? — Angli. — Très-bien, car ils ont une figure angélique, et il leur convient d'être les cohéritiers des Anges (*bene, nam angelicam habent faciem; et tales Angelorum decet esse cohæredes*). De quelle province ? — Deira. — Très-bien, arrachés à la colère de Dieu (*de ira Dei eruti*). Comment se nomme votre roi ? — Elle. — Oui, chantons alléluia (*Alleluia oportet cantari*). »

Grégoire avait résolu d'aller prêcher le Christianisme parmi ces beaux Angles, dont il voulait faire des Anges, citoyens du royaume céleste; mais le peuple romain l'en empêcha. Toutefois il ne perdit pas de vue son pieux dessein. Lorsqu'il fut élu Pape, il revint à son ancien projet; il fit acheter plusieurs jeunes captifs anglo-saxons de dix-sept à dix-huit ans; et les fit élever dans le couvent qu'il avait fondé.

Plus tard, en 596, il envoya Augustin, abbé de ce couvent, avec quarante autres moines, prêcher la foi parmi les Angles. Ces moines, avant d'être parvenus à leur destination, ayant beaucoup entendu parler en route de la grossièreté et de la cruauté des Angles, perdirent courage, et, s'arrêtant à Lérins, qui appartenait aux Gaules, ils dépêchèrent Augustin vers le Pape Grégoire pour le prier de leur permettre de revenir à Rome.

Grégoire ne consentit pas à leur demande; il les encouragea à persévérer dans leur entreprise et leur envoya des lettres de recommandation pour les princes et les évêques franks. Ranimés par les exhortations du Pape, ils continuèrent leur route et abordèrent en 597 à l'île de Thanet. Ils s'adressèrent d'abord, dans l'heptarchie anglo-saxonne, au roi Ethelbert de Kent, qui avait épousé la princesse franke Berthe, convertie depuis peu au Christianisme, en lui annonçant qu'ils arrivaient de Rome avec la mission de prêcher l'Évangile de J.-C.; et, en effet, ils allaient en procession solennelle, précédés de la croix et de l'image de J.-C., chantant et priant tour à tour, et prêchant ouvertement la doctrine chrétienne. Le roi leur fit dire : « Vos promesses sont belles, mais, comme elles sont nouvelles et incertai-

nes, je ne puis pas leur donner mon assentiment et renoncer pour elles à l'antique croyance de mes pères. Cependant, puisque vous êtes venus de si loin dans l'intention de nous communiquer ce que vous croyez vrai et réputez le meilleur, nous ne vous inquiéterons pas, nous vous accueillerons favorablement, nous vous procurerons les nécessités de la vie et nous vous permettrons la prédication de la religion nouvelle. » Les missionnaires remplis de joie entrèrent dans Cantorbéry en chantant : « Nous vous prions, ô Seigneur, de détourner votre colère de cette ville et de votre saint temple, car nous sommes des pécheurs, alleluia ! » Soutenus par la faveur de la reine Berthe, qui avait déjà fait célébrer par l'évêque frank Luidhart la première messe dans une vieille église provenant du temps des Romains, près de Cantorbéry, Augustin et ses compagnons travaillèrent avec un zèle apostolique à la conversion des Angles. Leur vie pure, leur activité désintéressée, leur dévouement de chaque jour touchèrent le roi Ethelbert, qui embrassa le Christianisme et se fit baptiser ; et, le jour de Pentecôte 597, 10,000 de ses sujets suivirent son exemple : ce que, dans sa joie et sa reconnaissance, Grégoire le Grand se hâta d'annoncer au patriarche Euloge d'Alexandrie. La même année, Grégoire ordonna à l'archevêque d'Arles, vicaire du Saint-Siége, de sacrer évêque Augustin, qui fit de Cantorbéry sa métropole. Ethelbert l'embellit en y bâtissant une église dédiée aux apôtres saint Pierre et saint Paul, et destinée à la sépulture des rois et des archevêques de Kent. Augustin redoubla de zèle ; au commencement du septième siècle la plus grande partie de Kent était gagnée au Christianisme. Ce fut alors qu'en signe de sa haute satisfaction, et comme symbole d'union avec l'Eglise romaine, Grégoire le Grand envoya à Augustin le pallium archiépiscopal. En même temps, persuadé que, de Kent, Augustin parviendrait à convertir toute la Bretagne païenne, Grégoire le chargea d'ordonner peu à peu douze évêques suffragants pour les contrées méridionales de l'île.

Augustin devait aussi envoyer un évêque à Éboracum (York), qui dans la suite devint le métropolitain du nord et dut être également préposé à douze évêques suffragants, dans le cas où les habitants de ces contrées se rapprocheraient du Christianisme. Enfin Grégoire donna à Augustin une juridiction extraordinaire sur tous les évêques bretons. Ce projet, quoique Augustin ne put pas complétement le réaliser, ainsi que les décisions données par Grégoire à différentes demandes que lui avait soumises Augustin, contribuèrent efficacement à l'organisation de la nouvelle Église anglo-saxonne, au développement des mœurs et de la religion de ses habitants. Les instructions du Pape, pleines de fermeté et de douceur, surtout en ce qui concerne la manière d'agir envers les temples païens et les idoles, devaient être singulièrement propres à gagner les cœurs des idolâtres. « On ne ruinera pas, ordonnait Grégoire, les anciens temples des dieux ; après en avoir anéanti les idoles, on les aspergera d'eau bénite, on les ornera d'autels, on y déposera des reliques saintes ; car, si ces temples sont bien bâtis, il faut les convertir en maisons de prière du vrai Dieu, afin que le peuple, voyant son temple conservé, dépose de toute son âme son erreur et visite d'autant plus volontiers les lieux qu'il a toujours fréquentés. Et comme parmi les cérémonies du culte païen on immole beaucoup de bœufs, cet usage devra être également converti en une sainte pratique chrétienne, et les fidèles, se réunissant, le jour de la dédicace ou de la commémoration des saints martyrs, autour de l'Église, y dresseront des cabanes en feuillage, y célébre-

ront à la gloire de Dieu de pieux et joyeux repas, afin d'être plus facilement gagnés aux pures et intimes joies de l'Église par ces fêtes extérieures et sensibles; car il est impossible de tout prendre à la fois à des esprits ignorants et difficiles, et celui qui veut atteindre le sommet d'une montagne n'y arrive pas d'un coup et par un seul bond. » Grégoire avait aussi stimulé le zèle d'Ethelbert en lui écrivant des lettres pleines de sagesse, de charité et de tendresse. Ceux qui les apportaient étaient les nouveaux missionnaires demandés par Augustin pour étendre et fortifier son œuvre. C'étaient des Bénédictins, parmi lesquels on distinguait surtout Mellitus, Juste, Paulin et Rufinien. Juste fut sacré par Augustin évêque de Rochester en 604, et, bientôt après, Sabereth, roi d'Essex, neveu d'Ethelbert, s'étant montré favorable au Christianisme, Mellitus fut également sacré évêque et envoyé vers les Saxons orientaux dans Essex. Ses prédications eurent des suites heureuses; il baptisa Sabereth et une grande portion de son peuple, et établit son siége à Londres, capitale d'Essex. Mais le zèle de S. Augustin ne fut pas moindre à l'égard des Bretons vaincus, dont les mœurs s'étaient démoralisées dans la servitude, et qui étaient devenus, avec leur clergé, presque étrangers au Christianisme. En vain deux synodes tenus en 540, à l'occasion du pélagianisme renaissant, avaient cherché à relever parmi eux la vie chrétienne et la discipline ecclésiastique. Augustin reprit vers 604 ces essais infructueux de réforme, et, en dehors des difficultés que lui créaient vis-à-vis des Bretons ses intimes rapports avec leurs ennemis, il eut à combattre à la fois l'orgueil et les prétentions des prélats bretons, les préjugés opiniâtres du peuple et du clergé contre certains usages de discipline traditionnels dans l'Église romaine, mais qui ne touchaient en rien à la foi. Ils avaient rapport au rite *du Baptême*, au cycle *de Pâques*, à la forme *de la tonsure* et à d'autres questions de ce genre.

Quoique Augustin, pour convaincre les Bretons de la vérité des traditions romaines, eût opéré sur un aveugle un miracle reconnu par les Bretons assemblés, et qu'il leur eût tenu ce langage conciliant : « En beaucoup de points vous vous écartez de nos usages, de ceux de l'Église universelle, et cependant, si vous pouvez vous résoudre à administrer le Baptême et à célébrer la Pâque conformément à l'usage romain et à prêcher avec nous l'Évangile aux Saxons, nous supporterons patiemment vos autres coutumes, si contraires à nos mœurs et à nos usages; » — les Bretons rejetèrent avec entêtement les sages propositions du saint. Augustin leur prophétisa alors, dit-on, l'avenir en ces termes : « Puisque vous ne m'aidez pas à montrer aux Saxons la voie de la vie, ils seront, par un juste jugement de Dieu, des instruments de mort pour vous. » Après de nouveaux et d'infructueux essais, Augustin revint à ses enfants régénérés parmi les Saxons avec une joie nouvelle, et justifia, par son infatigable dévouement au milieu d'eux, le titre d'*apôtre des Anglo-Saxons*, que lui ont décerné l'Église et la postérité. Pressentant sa mort prochaine, il conféra à son fidèle coopérateur Laurent le caractère épiscopal, et le destina à devenir son successeur sur le siége métropolitain de Cantorbéry. Après sa mort (604 ou 610), ses enfants reconnaissants glorifièrent les vertus et les mérites de ce véritable saint par l'inscription suivante gravée sur son tombeau : « Ci gît Augustin, premier archevêque de Cantorbéry, envoyé dans ce pays par le bienheureux Grégoire, évêque de Rome, et qui, gratifié de Dieu du don des miracles, convertit le roi Ethelbert et son peuple à la foi en Jésus-Christ, et mourut, plein de jours, le 7 d'avant les calendes de juin (26 mai), sous le règne de ce roi. » Le

synode tenu à Cloveshove, en 747, sous la présidence de l'archevêque Luthbert, ordonna que la fête de S. Augustin serait célébrée par les ecclésiastiques et les moines, et que son nom serait placé dans les litanies immédiatement après celui de S. Grégoire.

Cf. *Gregorii M. epp.*, surtout lib. XI; *Bedæ Venerab.* († 735) *Hist. Eccl. gent. Anglor.*, lib. I, c. 23 sq.;lib. II, c. 2-4; *Vita S. August.*, dans les *Bolland. Acta SS.*, *die 26 maji*, et Butler, *Vies des Pères et des Martyrs*; J. Lingard, *S. J. antiquities of the anglo-saxon Church*, New-Castle, 1806 (en franç., Paris, 1828); Schrödl, *Introduction et affermissement du Christianisme chez les Anglo-Saxons*, Passau, 1840. ALZOG.

AUGUSTINS (ERMITES) ou *moines*. Comme les Chanoines de S. Augustin (*Canonici regulares S. Augustini*), dont nous parlerons plus bas, les Ermites augustins font remonter directement et sans interruption leur origine et leur règle à S. Augustin, évêque d'Hippone; mais les motifs qu'ils ont mis en avant dans leur discussion avec les chanoines réguliers (1) ne sont pas, d'après l'opinion d'Hélyot (2), tellement péremptoires qu'on ne doive considérer cette origine comme invraisemblable. Il est historiquement établi, il est vrai (3), que S. Augustin, revenu en 388 d'Italie à Carthage, se retira, avec quelques amis, dans une petite maison de campagne près de Tagaste, et qu'il y vécut dans les exercices de l'ascétisme, dans la prière, le jeûne et l'étude de la théologie, et que, lorsqu'il fût devenu prêtre à Hippone, en 391, il érigea, dans un jardin que lui avait donné l'évêque Valérius, une sorte de couvent pour y mener en commun, avec plusieurs amis, disposés comme lui, une vie sainte et retirée. Mais vouloir conclure de là qu'Augustin était un moine ou un ermite, et qu'il *rédigea une règle* pour les religieux qui se réunirent autour de lui, c'est dépasser les prémisses reconnues. Si S. Augustin avait réellement rédigé une règle pour des ermites, si les moines chassés par les Vandales du nord de l'Afrique s'étaient réfugiés avec elle en Italie, en Espagne, dans les Gaules, et l'y avaient conservée, on ne comprendrait pas bien comment l'histoire aurait pu se taire à cet égard pendant sept cents ans, et pourquoi les Papes, comme le remarque justement Hélyot, donnèrent la préférence aux Dominicains et aux Franciscains, nés seulement, on le sait, dans le treizième siècle. Nous ne voulons pas nier toutefois qu'en 1256 plusieurs communautés furent réunies en un seul ordre sous la *règle de S. Augustin*; mais ces règles ne sont probablement que des statuts qu'on avait depuis quelque temps attribués à S. Augustin, soit qu'on voulût par là inspirer un plus grand respect et leur assurer une obéissance plus certaine, soit parce qu'on avait tiré quelques traits généraux, quelques points relatifs à la vie cléricale, des sermons de S. Augustin sur les mœurs ecclésiastiques, et de sa 109e lettre adressée aux religieuses d'Hippone.

Quant à la constitution propre de l'ordre des Ermites augustins en 1256, voici ce qui arriva. Outre les ordres existant déjà et approuvés par le Saint-Siége, il se forma, dans les onzième, douzième et treizième siècles, surtout en Italie, plusieurs nouvelles congrégations d'ermites, qui n'eurent, au commencement, aucune règle particulière et fixe. Les principales de ces congrégations étaient :

(1) Conf. *Ordres monastiques*, t. IV, p. 117 sq. et *Hist. pragm. des principaux Ordres monast.*, t. V, p. 319-34.

(2) Conf. *Hist. des Ordres monastiques, religieux et militaires*, III, 7, Paris, 1714, 1721, 8 vol. in-4.

(3) Conf. Possidius, *de Vita Augustini*, c. 3, 23, et Augustin, *Serm.*; 355, p. 902 sq.; t. V *Opp.*

1° Les *Jean-Bonites*, ainsi appelées du nom de leur fondateur, Jean Bon, qui naquit à Mantoue en 1168, mena longtemps une vie austère, se retira, en 1209, dans les environs de la ville de Césène, où il voulait demeurer seul le reste de ses jours. Mais sa réputation lui attira bientôt des associés; le Pape Innocent IV leur donna la règle de S. Augustin en 1244, les confirma comme congrégation d'ermites, et Jean Bon demeura leur général jusqu'à sa mort, survenue en 1249, près de Mantoue, dans une solitude où il vivait depuis trois ans. Son corps fut déposé à Mantoue dans l'église de Sainte-Agnès.

2° Les *Brittiniens*, qui tinrent ce nom du premier endroit où ils s'arrêtèrent, près de Brittini, solitude dans la Marche d'Ancône. Le Pape Grégoire IX leur donna une règle. Un peu avant eux il s'était formé une communauté semblable en Toscane, d'où :

3° Les *Ermites toscans*, qui vécurent aussi en communauté, d'abord sans règle et sans vœux, jusqu'à ce que le Pape Innocent IV leur imposa la règle de S. Augustin, en 1243.

4° Les *Frères pénitents du Christ*, nommés aussi *Porte-sac*, parce que leur vêtement ressemblait à un sac.

Outre ces quatre grandes congrégations, il y avait encore beaucoup de petites associations qui vivaient indépendantes les unes des autres, et qui entraient assez souvent en discussion à propos de leurs différentes observances, au sujet de leur costume, etc. Ainsi les Jean-Bonites avaient le même habit que les Franciscains, et lorsqu'ils mendiaient on les prenait les uns pour les autres; ils se querellèrent à cette occasion, et le Pape Grégoire IX fut obligé, en 1241, de décider que les ermites porteraient une robe noire ou blanche, à manches larges, avec un cordon en cuir, des souliers, un bâton long de cinq palmes en forme de crosse, et déclareraient à tous ceux auprès de qui ils mendieraient à quelle congrégation ils appartenaient.

Pour obvier à d'autres querelles du même genre et pour empêcher ces congrégations de se multiplier, le Pape Alexandre IV fit venir à Rome les supérieurs (1265), et, les ayant rassemblés dans le couvent de Santa-Maria del Popolo, sous la présidence du cardinal Richard de Saint-Angeli, il les obligea d'élire en commun un général. Le choix tomba sur le prieur des Jean-Bonites, *Lanfranc Septala*, de Milan, et toutes les congrégations furent réunies en un seul ordre, sous le nom d'*Ordre des Ermites de saint Augustin* et sous la règle de ce docteur, par une bulle particulière du Pape (1). Si auparavant les membres de ces diverses congrégations n'étaient pas de véritables ermites, ils le furent bien moins encore après la réunion; toutefois le nom d'ermites leur resta. D'après la bulle, l'habit des membres de l'ordre consiste, quand ils sont dans le chœur et lorsqu'ils sortent, en une robe de laine noire avec des manches longues et larges et un capuchon pointu descendant par derrière jusqu'aux reins; ils portaient une ceinture noire et en cuir. A l'intérieur, le costume était une robe blanche et un scapulaire; le bâton fut aboli. L'ordre jouit, dans le commencement, de grands priviléges : il était exempt de la juridiction épiscopale; il avait un cardinal protecteur, et l'importante fonction de sacriste de la chapelle papale (2) était habituellement confiée à un membre de l'ordre. En 1567, le Pape Pie V plaça les Ermites au nombre des ordres mendiants, fixa leur rang après les Dominicains, les Franciscains et les Carmélites, sans leur défendre de possé-

(1) Conf. *Bullarium Magn. Rom.*, I, 135 sq., éd. Lugd.

(2) Conf. Hélyot, l. c., p. 20 sq.

der des biens et des revenus. La constitution de l'ordre est plus aristocratique que monarchique. A sa tête se trouve le général, dont l'élection et la déposition appartiennent au chapitre, qui se réunit tous les six ans; l'autorité du général est fort restreinte par celle des définiteurs. Chaque couvent a un prieur, chaque province un provincial, avec quatre définiteurs et un ou plusieurs visiteurs. La règle de S. Augustin, comparée à d'autres règles monastiques, n'est pas sévère; néanmoins dès le quatorzième siècle on y fit beaucoup d'infractions et la discipline fut négligée. Une conséquence de cette négligence fut qu'au sein de l'ordre il se forma des congrégations particulières tendant à maintenir ou à rétablir l'intégrité de la règle primitive, congrégations qui obtinrent leur vicaire général particulier, tout en restant soumises au général de tout l'ordre, sous le nom d'*Observants réguliers*. Telle fut la congrégation fondée en Saxe en 1493, dont le vicaire général, Jean Staupitz, fut, dans l'origine, l'ami de Luther, qui était lui-même Ermite augustin. Mais à la suite de la réforme elle perdit presque tous ses couvents et finit par s'unir à la congrégation de la Lombardie.

Aux Augustins de la stricte observance appartiennent aussi les membres de la communauté fondée en 1593 à Bourges, en France, qui se distinguèrent par des vêtements plus étroits, reçurent le nom de *Petits-Augustins*, et, sans avoir de vicaire général particulier, formèrent, avec leur province de S.-Guillaume, la quarante-deuxième de leur observance.

Parmi toutes ces congrégations d'observants, les plus strictes et les plus méritoires furent les trois congrégations des Ermites augustins déchaussés. Ces trois congrégations sont :

1° Les *Déchaussés espagnols* ou les *Récollets*. Les Augustins portugais Louis de Montoya et Thomas de Jésus avaient, dès 1530, formé le projet de statuts plus sévères, fondés sur la règle de S. Augustin; mais la captivité du P. Thomas de Jésus dans le royaume de Maroc, où il avait accompagné le roi Sébastien durant une expédition de ce prince, l'arrêta dans l'exécution de son dessein. Ce projet fut repris et réalisé par Louis Ponce de Léon, théologien et poëte remarquable, et ses statuts furent adoptés, en 1588, en Espagne, sous l'influence du roi Philippe II, par le couvent des Observants de Talavera, nouvellement créé. Bientôt on vit des couvents de Déchaussés fondés à Postillo, Nava, Toboso, Saragosse, etc., et en 1622 ils formèrent, sous un vicaire général spécial, une congrégation indépendante, avec cinq provinces, trois espagnoles et deux transmarines. Ils ne restèrent que peu de temps au Japon. Ils ont dans chaque province un couvent toujours situé dans une contrée solitaire, et, près du monastère, quelques ermitages (maisons de recollection) où se retirent ceux des moines qui veulent atteindre un plus haut degré de perfection, et où, à côté de la règle de leur ordre, ils s'obligent aux plus austères pratiques de pénitence. Les Déchaussés ordinaires observent aussi le silence. Ils portent une robe noire et étroite, avec un court capuchon, un cordon de cuir, un long manteau noir et des sandales tressées.

2° Les *Déchaussés italiens*. Le Déchaussé espagnol André Diaz étant parvenu à introduire la nouvelle réforme chez les Augustins, à Naples, en 1592, et, bientôt après, à Rome, les Déchaussés italiens se propagèrent si rapidement, que le Pape Urbain VIII distribua, en 1624, leurs couvents en quatre provinces. En 1626 ils fondèrent un cloître à Prague, et l'empereur Ferdinand III leur en fit construire un à Vienne. Ils réussirent aussi à s'établir dans l'Allemagne méridionale. On sait que le célèbre Abraham a

S.-Clara appartenait à cette congrégation. Leur jeûne était un peu moins sévère que celui des Déchaussés espagnols, leur manteau plus court et leurs sandales de cuir.

3° Les *Déchaussés français*. Ce fut en 1596 que, sur la demande du Pape Clément VIII, la nouvelle réforme fut introduite en France par les Pères François Amet et Matthieu de Ste-Françoise, et elle y fut si bien accueillie que les Déchaussés français formèrent bientôt, sous un vicaire général propre, trois provinces. Ils suivirent la règle moins stricte des Observants quant au jeûne, et celle des Italiens quant au costume; seulement ils se distinguèrent des Espagnols et des Italiens en portant de longues barbes. Ils ne différaient des Capucins que par la couleur noire de leur habit et leur cordon de cuir.

Les Augustins déchaussés de ces trois classes ont cela de particulier qu'ils ne chantent jamais de grand'messe dans l'Église, qu'ils se donnent la discipline trois fois par semaine, et que leur vicaire général est soumis au général de tout l'ordre. Ils ont deux espèces de frères lais, qu'on nomme les uns *fratres conversi*; ils portent un capuchon; les autres *fratres commissi*, qui ont de grands chapeaux ronds.

Les Ermites augustins comptaient, dit-on, au seizième siècle, deux mille couvents, trente mille moines et trois cents couvents de femmes. Ce nombre, quelque considérable qu'il soit, fut de beaucoup dépassé par celui des ordres mendiants, par les Dominicains et les Franciscains, qui les surpassèrent aussi en renommée. Il sortit de leurs couvents des savants remarquables, tels que : Onuphrio Panvini, Chrétien Lupus, le cardinal Henri Noris, etc. Les Augustins ont rendu des services dans l'enseignement, particulièrement dans les Pays-Bas et les États autrichiens, où, depuis le dix-septième siècle, leurs écoles latines eurent du succès; avant cette époque elles n'étaient destinées qu'aux membres de l'ordre. Les Augustins furent successivement frappés de différents coups, qui expliquent pourquoi, si florissant autrefois, cet ordre n'offre plus aujourd'hui, pour ainsi dire, que de tristes ruines. Le premier coup qu'il reçut en Allemagne fut la réforme, dont l'auteur, Martin Luther, moine augustin, ne contribua guère à l'honneur de son ordre, et qui, en rompant ses vœux et secouant le joug monastique, entraîna beaucoup de moines par son exemple. La république française enleva aux Augustins tous leurs couvents en France, un grand nombre en Allemagne et en Italie; en Espagne, les cortès de 1820 abolirent l'ordre. La sécularisation qui eut lieu au commencement du dix-neuvième siècle ne ménagea pas les Augustins. Aujourd'hui les Ermites augustins peuvent compter, dans les divers pays où ils subsistent, à peu près cent monastères. Leur maison principale est à Rome; leur général actuel (1856) est le P. Philippe Angielucci. Les Augustins déchaussés ont aussi leur maison principale à Rome, et ont encore moins de couvents que les Ermites (1).

Il faut distinguer des Ermites augustins les Chanoines réguliers de saint Augustin (*Canonici regulares S. Augustini*), tels que les chanoines de Saint-Jean de Latran, ceux de Saint-Victor de Paris, et ceux de la Sainte-Croix de Coïmbre, en Portugal. Ces Chanoines prétendaient faire remonter leur origine fort haut; les Apôtres eux-mêmes s'étaient déjà entendus, disaient-ils, pour renoncer à toute pro-

(1) Conf. Hélyot, l. c., 3e vol., p. 3-57; Fehr, *Hist. univ. des Ordres monast.*, t. V, p. 379-389; Schrœck, *Hist. de l'Égl. chrét.*, t. XXVII, p. 504 sq. *Secoli Agostiniani, o vero Historie generali del S. Ord. Erem. d. S. Agostino*, per il Padre Luigi Torelli, Bologna, 1659, 8 vol. in-fol. *Hist. pragm. des princip Ordres monast.*, V, 313, 304; VI, 1-86, 67-81.

priété et vivre en communauté, *vita communis;* mais comme on pouvait faire d'assez fortes objections contre cette assertion, qu'on ne trouvait pas de traces de la vie commune du clergé dans les trois premiers siècles (1), que cependant on voulait à tout prix remonter à une antique origine, les Chanoines réguliers en appelèrent à S. Augustin comme à leur vrai fondateur. Abstraction faite de ce qu'on voit déjà apparaître au milieu du quatrième siècle la vie commune dans Eusèbe, évêque de Verceil (2), il est certain que S. Augustin, dès qu'il devint évêque d'Hippone, en 395, réunit tout son clergé dans sa demeure épiscopale, et lui fit une obligation de la vie commune et du renoncement à toute propriété; mais qu'il ait rédigé une *règle spéciale* pour son clergé, c'est ce qu'on ne peut démontrer. Il est beaucoup plus vraisemblable, comme le pense le P. Thomassin (3), que S. Augustin se contenta d'introduire parmi son clergé l'exemple et la règle des Apôtres. Ce qui confirme cette opinion, c'est que, postérieurement à S. Augustin, beaucoup d'évêques introduisirent la vie canonique, *vita canonica,* recherchant avec grand soin les statuts existants, et que nulle part il n'est question d'une règle de S. Augustin (*regula S. Augustini*), par cela même que ce docteur de l'Église n'en avait pas écrit. Ce n'est que vers le douzième siècle qu'il est question d'une règle de S. Augustin et de Chanoines réguliers de S. Augustin, et voici comment s'explique cette tradition.

L'empereur Louis le Débonnaire, ayant pris à cœur la réforme morale des clercs, donna mission, à ce sujet, au diacre Amaury de rédiger une règle, qui fut approuvée par le concile d'Aix-la-Chapelle en 816; mais bientôt les Chanoines restèrent en arrière de leur règle; aussi Pierre Damien fit-il entendre aux Papes Nicolas II et Alexandre II qu'il serait urgent de mettre des bornes aux désordres qui s'introduisaient parmi le clergé, et surtout de retirer complétement aux Chanoines le droit de posséder, droit que n'avait pas positivement interdit le concile d'Aix-la-Chapelle. En effet les Papes Nicolas et Alexandre tinrent en 1059 et 1063 de grandes assemblées ecclésiastiques, qui imposèrent au clergé la vie commune et le renoncement à la propriété. Les décisions de ces assemblées ecclésiastiques furent bientôt appelées *Règle de S. Augustin,* soit pour augmenter le respect qui leur était dû, soit pour opposer une autre règle à celle d'Aix-la-Chapelle et cette dénomination fut favorisée par cela que ces décisions imposaient ce que S. Augustin avait exigé, soit par son exemple, soit par ses deux discours *de Moribus clericorum,* et sa 109e lettre adressée aux religieuses. Du reste, tous les chanoines ne se nommèrent pas Chanoines de S. Augustin; il y en eut beaucoup qui prirent leur nom d'ordre du Pape S. Sylvestre, de S. Urbain, etc.

Un fait qui paraît contraire à notre assertion sur l'origine de l'ordre des Chanoines réguliers de S. Augustin, qui ne se serait fondé que vers le douzième siècle, c'est qu'il est question, avant cette époque, de chanoines qui reconnaissaient la règle de S. Augustin. Gervais, archevêque de Reims, écrit, par exemple, en 1067: *Canonicos ibidem* (à Reims pour y rétablir l'abbaye de Saint-Denis) *ad honorem et laudem Dei constitui,* BEATI AUGUSTINI REGULAM ORDINEMQUE PROFITENTES. Mais Chaponel, chanoine régulier de la congrégation française, avoue (1) que l'archevêque n'a voulu parler que de la manière de vivre de

(1) Conf. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ Disciplina,* pars I, lib. I, c. 39 sq.

(2) Conf. Tillemont, *Hist. eccl.,* t. VII, p. 532.

(3) L. c., pars I, lib. III, c. XI, 7, 8, 9, 10.

(1) Conf. Chaponel, *Hist. des Chanoines,* l. I, c. 10, 11.

S. Augustin et de son clergé, ou de quelques règles tirées des ouvrages de ce Père, pour montrer combien celle de ses chanoines y était conforme.

FRITZ.

AUGUSTINUS TRIUMPHUS, célèbre écrivain de l'ordre des Ermites augustins, né d'une famille distinguée, à Ancône, en 1243 (d'où son nom de Jean d'Ancône, *Johannes Anconitanus*, dans certains manuscrits). Il fut accueilli dans l'ordre des Augustins dès l'âge de 18 ans, et, plus tard, après avoir terminé ses études philosophiques avec un frère en religion, également célèbre, Ægidius Colonna, il fut envoyé par le général de l'ordre, Clément d'Osimo, à Paris, pour y étudier la théologie sous S. Thomas d'Aquin, fut reçu bachelier et docteur en théologie, devint professeur de théologie à l'université et dans son couvent, et s'acquit une grande renommée par son enseignement. Jeune encore il assista au concile général de Lyon (1274), et de là fut appelé comme prédicateur à Padoue, par François, prince de Carare. Enfin nous le trouvons à Naples, à la cour de Charles II (1284, 1309), et de Robert (1309, 1343), auxquels il rendit des services signalés dans plusieurs ambassades. Au milieu de ces occupations il n'oublia pas les intérêts de son ordre, pour lequel il fonda plusieurs couvents en Calabre. Il mourut à Naples en 1328, le 2 avril, âgé de 85 ans, avec le titre d'archevêque de Nazareth.

Ses écrits sont nombreux. Il y en a peu d'imprimés. Ils se trouvent en manuscrits les uns à Padoue, les autres à Milan, à Rome (*Bibliotheca angelica*), et presque tous ensemble à Bologne (*S. Domenico*). On conserve un exemplaire complet de ses œuvres, copié sur les manuscrits originaux, aux frais de sa ville natale, en plusieurs beaux volumes, dans la bibliothèque vaticane. Parmi ces écrits, outre ses sermons, il faut citer ses œuvres d'exégèse, ses *Commentaires sur Ézéchiel*, *S. Matthieu*, *S. Marc*, *S. Jean*, sur les *Actes des Apôtres* et *S. Paul*, auxquels on peut joindre deux autres commentaires : *Commentarius in Orat. Dominicam*, publié par l'Augustin Angelus Rocca, Rome, 1587, in-4°, et *Comment. in canticum Deiparæ et Salutationem angelicam*, ed. Angelus Rocca, Rome, 1590-1592, in-4°; ed. Petrus de Alva et Astorga, dans la *Bibliotheca Mariana*, Matriti, 1648, in-fol. Il fut surpris par la mort en travaillant à son *Milleloquium ex S. Augustini operibus* (ed. Lugd., 1555, in-fol.), qui fut terminé par Barthélemy, évêque d'Urbin, et par là même souvent attribué à ce dernier.

Les autres écrits sont ou philosophiques, ou dogmatiques, ou de droit ecclésiastique. Les premiers consistent en commentaires sur Porphyre et sur les ouvrages logiques et la Métaphysique d'Aristote. Parmi ses écrits dogmatiques on cite un traité remarquable sur la controverse religieuse du temps, *de Spiritu Sancto contra Græcos*, et un autre *de Consolatione animarum beatarum*.

Parmi les écrits de droit canon, à côté des livres *de Potestate Prælatorum*; — *de Potestate Collegii, mortuo Papa*; — *de Ortu Romani imperii*; — *de Sacerdotio et Regno*, *ac de donatione Constantini*, il faut citer comme supérieur à tous les autres son célèbre ouvrage : *Summa de Potestate ecclesiastica* (ed. Aug. Vind. 1473; Rome, 1473, 1579, in-fol.; ed. Angelus Rocca, 1582, in-fol.), qu'il dédia au Pape Jean XXII (1316, 1334), et par lequel il prit part à la controverse passionnée de l'époque sur les rapports de la puissance papale et de la puissance impériale.

On n'a guère fait mention, jusqu'à nos jours, de l'influence ecclésiastique et politique de cet homme, pas plus qu'on n'a apprécié son mérite littéraire, quelle que soit d'ailleurs l'attention dont il est

digne sous ce triple rapport. La critique s'est bornée en général à parler de son livre « de la Puissance ecclésiastique, » sans lui donner les éloges qu'il mérite malgré l'esprit de parti qu'il respire et dans lequel il était difficile de ne pas tomber à cette époque de passions violentes. Il eût été heureux, sans doute, qu'au milieu des déplorables conflits des empereurs et des Papes (1) on eût éclairé l'opinion publique sur la nature, la portée et les limites de l'autorité pontificale et de la puissance impériale, et conservé pure et intacte, malgré la vivacité de la lutte, l'idée des deux pouvoirs; mais il était tout aussi urgent de maintenir l'idée chrétienne de l'origine du pouvoir, dans l'État et dans l'Église, et de montrer, l'histoire à la main, le rapport qui unit l'empereur et le Pape, contre les erreurs des Marsile de Padoue, des Jean de Jandun, des Guillaume Occam, dont les théories politiques s'identifiaient pour ainsi dire avec la doctrine de la souveraineté du peuple, puisqu'ils prétendaient faire sortir le pouvoir du Pape du pouvoir populaire par l'élection, et sa primauté de l'autorité impériale par délégation.

Toutefois il est déplorable que des hommes comme Augustinus Triumphus et le Franciscain Alvarus Pélagius, malgré les idées chrétiennes sur lesquelles reposait leur doctrine, se soient laissés entraîner, dans un sens opposé, à des propositions tout aussi exclusives et non moins choquantes, qui ne pouvaient, pas plus que celles de leurs adversaires, contribuer à ramener la paix. En effet, Augustinus soutient « que la souveraineté pontificale seule relève immédiatement de Dieu; qu'en face d'elle tout pouvoir des empereurs et des rois est délégué; que le Pape peut par conséquent élire l'empereur à lui seul, et enlever aux électeurs le droit d'élection, comme il le leur a communiqué; que, sans la confirmation et le couronnement par le Pape, l'empereur élu ne peut gouverner légitimement l'empire, quoiqu'il puisse immédiatement gouverner l'Allemagne. » Ce langage exagéré n'était guère le moyen de détruire les doutes qui s'élevaient contre le véritable et légitime pouvoir du souverain Pontife, et de ramener l'Allemagne à des dispositions favorables envers un Pape que son penchant pour la France avait rendu suspect aux autres nations. Outre les écrits connus de Cave, d'Oudin et de Dupin (1) sur Augustinus Triumphus, on peut consulter Possevin, *Apparatus sacer*, qui donne un catalogue complet des écrits d'Augustinus, et Gandolphe, *de* 200 *Celeb. Augustini script.*, p. 81.

HAGEMANN.

AUMONE (L') est, dans le sens le plus large, un secours donné par compassion à un prochain qui souffre; elle comprend par conséquent toutes les œuvres spirituelles et matérielles de miséricorde (2). L'usage restreint ce mot aux œuvres matérielles de miséricorde. L'obligation de venir matériellement au secours de ceux qui souffrent, fondée sur la nature raisonnable de l'homme et sur le besoin radical qu'il a de la société, est confirmée par la Révélation (3). Celle-ci toutefois fonde le devoir de l'aumône sur des motifs si élevés et lui donne des règles si nobles et si pures qu'on peut considérer l'aumône comme une manifestation particulière de la vie religieuse et chrétienne. Dans la législation de Moïse Dieu ordonne aux Israélites, de la manière la plus pressante, une miséricorde active : « Puisque tu as été pauvre et

(1) *Voy*. Jean XXII.

(1) Tome X.
(2) *Voy.* ce mot.
(3) *Isaïe*, 58, 7. *Tob.*, 4, 16, 17. *Matth.*, 7, 12. *Luc*, 6, 31. *Rom.*, 13 8-10.

un étranger, et que je t'ai sauvé et relevé sans aucun mérite de ta part; parce que le pays est à moi et que je te fais du bien par pure bonté, tu pratiqueras aussi la charité envers ton prochain, en particulier, mais surtout envers les pauvres, les veuves, les orphelins, le journalier, l'étranger, même envers ton ennemi (1). » Mais depuis que le Fondateur de la nouvelle alliance s'est volontairement anéanti lui-même en prenant la forme du serviteur (2); depuis que le Fils de Dieu a choisi et mené une vie pauvre sur la terre (3); depuis qu'il a accepté son pain de la main des femmes (4) et de celle de ses amis (5), qu'il s'est nourri de l'épi des champs (6), de l'arbre du chemin (7), vivant au jour le jour des bienfaits de la Providence (8); depuis que le Sauveur a recommandé ses Apôtres à l'hospitalité des fidèles (9) et qu'il a exhorté ses disciples à tout partager avec ceux qui sont dans le besoin (10); depuis qu'il a représenté l'aumône comme une œuvre méritoire et un moyen de perfection (11), comme un don fait à lui-même et une condition de la béatitude (12); depuis lors l'aumône est devenue une des principales pratiques du Christianisme, un de ses préceptes fondamentaux, une de ses institutions les plus fécondes et les plus

(1) *Exode*, 22, 23. *Nombres*, 19, 23. *Deut.*, 22, 24, 25. Conf. *Tobie*, 1, 3; 4, 7-9; 12, 8, 9; 14, 11. *Ps.* 40, 2; 73, 21; 81, 4; 108, 15-17; 111, 9; *Proverb.*, 3, 9, 28; 11, 24; 14, 21, 31; 19, 17; 21, 13, 21; 22, 9; 28, 27. *Ecclés.*, 11, 1. *Ecclésiast.*, 3, 33; 4, 1-8; 7, 10, 36; 12, 3; 29, 14. 15; 17, 18; 35, 4. *Isaïe*, 58, 7. *Ézéchiel*, 16, 49; 18, 7. *Daniel*, 4, 24. *Osée*, 6, 6.
(2) *Philipp.*, 2, 7.
(3) *Matth.*, 8. 20.
(4) *Ibid.*, 27, 35.
(5) *Jean*, 12, 2.
(6) *Matth.*, 12, 1.
(7) *Ibid.*, 21, 19.
(8) *Ibid.*, 17, 23 sq.
(9) *Ibid.*, 10, 9, 10.
(10) *Luc*, 10, 29-37. *Matth.*, 5, 42.
(11) *Matth.*, 19, 21.
(12) *Ibid.*, 25, 31-46.

admirables. La parole du divin Maître : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir (1), » a été traduite par les Apôtres en préceptes de tous genres (2), par les saints docteurs de l'Église en mille sentences charitables (3). On peut définir le Christianisme une aumône permanente (4), et l'histoire prouve que, depuis la communauté des biens des fidèles de Jérusalem (5) et les collectes de S. Paul pour l'Église de cette ville (6) jusqu'aux souscriptions modernes pour l'œuvre de la Propagation de la Foi, pour les Pères de Terre-Sainte, etc., les Chrétiens sont restés fidèles, dans tous les siècles, à cette pratique évangélique, de même que, depuis l'institution apostolique du diaconat (7), ils ont perpétuellement renouvelé des œuvres de miséricorde en fondant des institutions pieuses, des établissements charitables, des associations, des congrégations, des confréries, etc.

Tout don répondant à un besoin ne peut pas être appelé une aumône; la condition essentielle de l'aumône, l'âme de l'œuvre, sans laquelle le don est stérile, c'est l'esprit de la charité divine (8), qui agit avec et pour Jésus-Christ, qui reconnaît Jésus-Christ comme la source et le but de toute bonne œuvre, et qui porte le Chrétien à distribuer au nom de Jésus-Christ une part de ses biens aux pauvres (9), comme à partager leurs douleurs (10).

Le communisme moderne n'est qu'une caricature de la véritable charité.

L'obligation de faire l'aumône existe

(1) *Act.*, 20, 35.
(2) *Rom.*, 12, 13, 20. II *Cor.*, 9, 1, 2, 7-12. *Éph.*, 4, 28. I *Tim.*, 6, 17-19. *Hébr.*, 13, 16. *Jacq.* 2, 15, 16. I *Jean*, 3, 7.
(3) *Manus pauperis est gazophylacium Christi.* Petrus Ravenn.
(4) *Pauperes evangelizantur. Matth.*, 11, 5.
(5) *Act.*, 2, 44, 45; 4, 34-37.
(6) I *Cor.*, 16, 1, 2. II *Cor.*, 9.
(7) *Act.*, 6.
(8) I *Cor.*, 13, 3.
(9) *Act.*, 2, 44.
(10) *Rom.*, 12, 15

toutes les fois qu'il y a besoin d'un côté, possibilité de secours de l'autre; quiconque souffre est le prochain de celui qui peut le soulager (1). C'est le besoin de celui qui souffre, et non sa moralité, sa nationalité, la sympathie naturelle qu'il inspire, ou un intérêt quelconque moins élevé encore, qui est décisif en ce point (2).

Dans les cas particuliers, l'aumône se règle d'après le degré et la nature du besoin de celui qui en est l'objet, besoin qui peut être ordinaire, ou urgent, ou extrême, et d'après la fortune de celui qu'on implore, et qui possède ou le nécessaire pour son entretien, ou ce qui répond aux exigences de son état, ou ce qui dépasse l'un et l'autre. La casuistique du précepte de l'aumône se trouve dans les plus anciens moralistes (3).

Ajoutons que, pour les possesseurs de bénéfices ecclésiastiques, l'aumône est un devoir de justice (4), qui ne peut pas, sous peine de péché grave, être remis jusqu'au moment de leur mort et de l'exécution de leur testament (5).

MACK.

AUMONIER. A dater du sixième siècle on rencontre dans le palais des empereurs de Byzance, et bientôt après dans ceux de tous les princes régnants, un clergé de cour dont les membres se nommaient *clerici palatini*. A la tête de ce clergé était un archichapelain, *archicapellanus*, qui, dans le royaume frank, parvint à une haute considération, devint, à proprement dire, le ministre des affaires ecclésiastiques, qu'on nomma pour ce motif *archicancellarius*, et qui avait le pas sur tous les évêques et archevêques du royaume. Après le partage de l'empire entre les fils de Louis le Débonnaire, chacun des nouveaux rois se choisit un archichapelain; les archevêques de Mayence étaient presque toujours archichapelains de l'Allemagne, ceux de Trève archichapelains des Gaules et d'Arles, ceux de Cologne archichapelains d'Italie. Ceux-ci conservèrent cette fonction même lorsque l'Italie fut réunie à l'empire d'Allemagne, de même que ceux de Trèves gardèrent leur titre, quoique Trèves fût séparé du royaume frank. En France, à partir de Hugues Capet, le titre d'archichapelain ou d'archichancelier se perdit. Il fut remplacé, au moins à dater du treizième siècle, par celui de chapelains, *capellani*, et d'aumôniers, *eleemosynarii*. Dans un document de Philippe le Bel (vers 1300), on distingue trois sortes d'ecclésiastiques de cour, savoir : *capellanus*, *confessarius* et *eleemosynarius*. Les fonctions de ce dernier semblent avoir uniquement consisté, comme son nom l'indique, à distribuer les aumônes royales. Mais bientôt cette charge s'étendit, le nombre des aumôniers à la cour de France augmenta, et, sous Charles VII, vers le milieu du quinzième siècle, nous rencontrons le premier grand aumônier, Jean de Rely, évêque d'Angers. Le grand aumônier avait la surveillance de tout le clergé de la cour; il administrait les établissements de charité et faisait au roi les propositions de nomination aux bénéfices ecclésiastiques vacants. Cette *feuille*, dite des *bénéfices*, lui donnait un immense pouvoir et une singulière considération, et l'on finit par considérer cette position comme la plus élevée du clergé de France ; on la nommait *solstitium honoris*. Très-souvent le grand aumônier était en même temps cardinal; il était toujours commandeur de l'ordre du Saint-Esprit. C'était le grand aumônier qui baptisait les enfants de la famille royale, qui administrait la

(1) *Luc*, 10, 29, 37.
(2) *Matth.*, 5, 42, 48.
(3) Par exemple Alph. de Ligorio, *Theol. moral.*, l. II, n. 31 sq.; l. III, n. 320, et Paluzzi, l. III, c. 14.
(4) Bernard, *Serm.* 18, *in Cant.*
(5) Basilius, *Hom.* 7, *contra Divites.*

communion aux princes et aux princesses, et qui, les jours de jeûne, faisait la prière au commencement du repas, à la table du roi. Sous ses ordres se trouvaient le premier aumônier, huit autres aumôniers, le confesseur du roi et tous les autres ecclésiastiques de la cour. La Révolution abolit ce titre et cette fonction, qui, alternativement, furent repris et laissés sous l'Empire et la Restauration, et en dernier lieu rétablis par un bref du Pape Pie IX.

Cf. Binterim, *Denkwürd.*, t. I, p. 2, p. 83; Thomassin, *de Nova et vet. Eccles. Discipl.*, p. I, lib. 11, c. 112, n. 9.

HÉFÉLÉ.

AUMONIERS DE L'ARMÉE (*capellani castrorum*). On nomme ainsi les prêtres auxquels est confié spécialement le ministère pastoral auprès des soldats; ils ont d'ordinaire plus ou moins les droits d'un curé sur leurs soldats. Il est spécialement de leur devoir d'administrer, autant qu'ils le peuvent, l'Extrême-Onction aux soldats blessés dans une bataille. Ils ont le pouvoir, quand une armée témoigne des sentiments de repentir et de pénitence et que les soldats ne peuvent plus se confesser en particulier, au moment d'une bataille, de les absoudre sacramentalement en masse : *Ego vos absolro*, etc. Les aumôniers sont aussi les prédicateurs de leurs soldats en temps de guerre et de paix. Ils tiennent leur juridiction du Pape ou de l'évêque du diocèse dans lequel ils résident; fonctionner sans cette juridiction est contraire aux canons. Un aumônier d'armée qui n'a reçu sa mission ni du Pape ni de l'évêque ne peut validement ni absoudre ni célébrer des mariages (1). Il y a en Autriche un évêque préposé à toute l'armée impériale, qui donne la juridiction à chaque aumônier de régiment. En Bavière, et dans d'autres pays, on ne nomme des aumôniers d'armée qu'en temps de guerre.

Il y a des preuves de l'existence ancienne des aumôniers d'armée dans des synodes allemands de 742, dans un synode de Worms de 781, dans les capitulaires des rois franks (1), dans Fulbert (2), etc., etc. Fulbert dit entre autres que toute l'armée, ayant fait une confession générale, reçut l'absolution de l'aumônier. La France a des aumôniers auprès de ses armées actives, dans les hôpitaux militaires de l'intérieur et en Orient, dans ses ports militaires et sur la flotte; ils sont nommés par le ministre de la marine ou de la guerre, sur la proposition de l'aumônier en chef de la flotte, qui réside à Paris.

F.-X. SCHMID.

AURANITIDE (חַוְרָן, Ex., 47, 16, 18; LXX, Αὐρανῖτις et Ἀυρανῖτις), région située au nord-est de la Palestine, au sud de Damas, tirant son nom probablement des nombreuses cavernes (חוּר) qui s'y trouvent, et dont, dès l'antiquité, les brigands s'emparaient pour en faire leur repaire (3). Comme elle était bornée au sud-est par la Batanée et au nord-est par la Trachonitide, et que, dans les derniers temps du royaume des Juifs, sous la domination romaine, elle avait des parties qui se confondaient avec certaines portions de ces provinces, l'Auranitide est presque toujours citée dans Josèphe avec la Batanée et la Trachonitide (4). Au temps de Josèphe, un certain Zénodore était maître de la Trachonitide; mais il fut obligé de la céder à Hérode, parce qu'il avait favorisé les brigands et même partagé leur butin (5); elle passa ainsi aux Hérodiens (6). Elle a

(1) *Voy. Congr. Concil. Trid.*, 6 mars 1694 et 29 janv. 1707. Conf. Reiffenstuel, t. IV, *Jur. can.*, l. 4, tit. 3, § 2, n. 94 sq.

(1) L. 5, c. 2.

(2) Ep. ap. Massen et Durand Th. *N. Anecd.*, t. I.

(3) Josèphe, *Antiq.*, XV, 10, 1. Michaelis *Supplementa*, etc., p. 693.

(4) *Antiq.*, XV, 10, 1; XVII, 11, 4; XVIII, 4, 6; XX, 7, 1.

(5) Josèphe, *Antiq.*, l. c. *Bell. Jud.*, I, 20, 4.

(6) *Ibid.*, XVII, 11, 4.

conservé le nom d'Auranitide ou d'Auran jusqu'à nos jours; seulement elle a plus d'étendue et renferme une partie de ce qui constituait autrefois la Trachonitide, la Batanée et l'Iturée. G. Rosenmüller, *Docum. de l'Ant. bibl.*, II, 2, p. 8.

AURÉOLE DES SAINTS. On voit, en général, dans les images des saints, autour de leur tête, une sorte de cercle lumineux que dans l'art et dans la pratique on nomme auréole (*nimbus*, *gloria*). Comme cet attribut ou ce symbole se rencontre également dans l'histoire de l'art antique, grec, romain, égyptien et indien, on a prétendu que c'est de l'antiquité païenne que les Chrétiens en ont tiré les éléments et l'usage (1); mais l'histoire de l'art constate que c'est dans les idées chrétiennes qu'il faut chercher la vraie source de ce symbole. L'origine de la forme en usage paraît être la couronne dont font plusieurs fois mention les livres du Nouveau Testament (2). Il est très-vraisemblable que les premières peintures dont on s'est servi dans les églises étaient des tableaux glorifiant les martyrs, lesquels, outre la branche de palmier, représentaient une couronne de laurier comme symbole de la victoire remportée sur le monde et la mort. Peu à peu on donna le même attribut aux images des confesseurs, et depuis le huitième et le neuvième siècle il fut celui de tous les saints. Cette origine historique exprime en même temps très-clairement le sens du symbole.

De plus, la forme circulaire de l'auréole ou du nimbe est tantôt le signe symbolique de la perfection (3), tantôt celui de l'éternité.

Nous trouvons avec cette double signification le nimbe dans les images de Dieu, du Christ, de Marie, des anges des saints; dans le sens d'éternité, sur la tête des membres des familles régnantes, des Papes, etc.; au-dessus de quatre figures représentant les quatre Évangélistes (1), au-dessus du double aigle impérial, etc. A ces deux significations s'en joint une troisième, qui est celle de la gloire, *gloria*, symbole de la transfiguration dans la lumière éternelle. La transfiguration du Christ au Thabor, certains passages de la sainte Écriture sur la splendeur des élus dans le ciel, les expériences de l'extase de saints personnages sont probablement les sources de ce troisième sens de l'auréole. C'est pourquoi elle est aussi quelquefois représentée par un espace lumineux entourant la tête ou toute la personne.

Le nimbe de Dieu le Père est souvent représenté sous la forme d'un triangle, comme le nombre trois en général est le symbole de la Divinité; d'autres fois ce sont trois rayons lumineux qui, partant de la tête, se perdent dans un cercle de lumière ou en un grand nombre de pointes. Outre différentes autres significations symboliques ces rayons représentent les trois branches de la croix (*radii, caput radiatum*).

L'auréole de la sainte Vierge, quand elle n'est pas tout à fait dans un rayonnement lumineux, a ordinairement la forme d'un diadème, d'une couronne de rayons, d'un cercle, d'un anneau orné de douze étoiles, symboles des joies célestes de la Reine des cieux.

L'auréole des saints est généralement un disque, un demi-cercle, une demi-lune, et on le nomme δίσκος, μηνίσκος, *lunula*. Celle de S. Jean Népomucène est ornée de cinq étoiles, qui figurent les cinq lettres du mot *tacui*, indiquant le caractère spécial de la perfection du saint et l'occasion de son martyre, et font en même temps allu-

(1) Augusti, *Mém.*, XII, p. 184.
(2) II *Tim.*, 4, 8. I *Pierre*, 5, 4. *Jacq.*, 1, 12. *Act. des Ap.*, 4, 4.
(3) Conf. *Catech. Rom.*, P. II, c. 7, qu. 14.

(1) *Voy.* IMAGES DES ÉVANGÉLISTES.

sion à la manière miraculeuse dont on découvrit ses dépouilles mortelles.

Chez les peintres de l'école allemande l'auréole est en général un fond d'or qui semble entourer la tête du saint; on en trouve aussi en argent ou de couleur verte, rouge, jaune, suivant le symbole particulier qu'elle doit figurer. En général, on n'entoure pas les simples bienheureux de l'auréole, pour les distinguer, même dans l'art, des saints canonisés.

KOLLMANN.

AUSTRALIE. De même que les plantes cultivées et les animaux domestiques de l'Europe n'ont été introduits en Australie qu'à la fin du dernier siècle, quoique le navire néerlandais *der Duyfchen* (le petit pigeon) eût découvert la Nouvelle-Hollande dès le commencement du dix-septième siècle et qu'Abel Tasmann eût dès lors exploré son littoral, de même ce n'est que depuis le dix-neuvième siècle que le Christianisme s'est répandu dans cette région jusqu'alors déshéritée. La religion des Australiens était, comme la culture de leurs terres, dans la plus complète enfance. La plupart de leurs divinités n'avaient même pas de nom; tout leur culte consistait à réputer certaines localités et certains objets *tabu,* c'est-à-dire saints et interdits.

Nous avons peu de chose à dire des sauvages de la Nouvelle-Hollande. Il semble que depuis l'arrivée des colons anglais une malédiction plane sur eux; ils dépérissent, non-seulement par leur contact avec les vices des blancs, mais par une stérilité qui leur est propre, et qui devient de plus en plus générale. Ils sont sans doute capables de civilisation, mais en somme ils sont si inabordables et si instables que pour les gagner il faut absolument s'abaisser à leur niveau; quelques prêtres catholiques d'origine irlandaise l'essayent en ce moment; toutefois ils sont trop peu nombreux pour que leur tentative puisse durer et se perpétuer.

Les prêtres sont surtout recherchés par les condamnés anglais déportés à Botany-Bay, dans la terre de Van-Diémen et dans l'île de Norfolk. Depuis la retraite du premier gouverneur du Port Jackson, Philippe, allemand de Francfort, les abus et le désordre s'étaient multipliés parmi les colons, et le gouverneur Macquarie, malgré son énergie et son bon vouloir, n'avait pu y porter aucun remède. Les officiers du régiment de la Nouvelle-Galles du Sud traitaient les condamnés de la manière la plus arbitraire; les déportés émancipés luttaient de leur côté de toutes leurs forces contre le despotisme des officiers, et souvent ils obtenaient gain de cause auprès du gouvernement anglais.

Les fautes minimes comme les fautes graves commises par les prisonniers étaient punies avec une extême rigueur, et cette rigueur, jointe aux tourments que les condamnés se causaient entre eux (1), rendait leur sort tellement déplorable que souvent ils commettaient de nouveaux délits pour être éloignés des stations pénales au moins pendant le temps que durait l'instruction. Les sujets les plus pervers et les plus astucieux parvenaient facilement à obtenir du service chez les colons; mais les pauvres Irlandais, qui, pour quelque penny volé par famine, étaient soumis aux travaux les plus durs sous des surveillants sans entrailles, livrés à eux-mêmes, au milieu du rebut de la société, tombaient le plus souvent dans le désespoir. Il s'était formé parmi les déportés un véritable enfer de vices, dont les liqueurs spiritueuses, chèrement vendues par les officiers, entretenaient l'ardeur furieuse. Il eût été trop pénible et trop vulgaire pour le clergé de la haute église anglicane de s'occuper beaucoup de ces mal-

(1) Surtout dans les stations pénales, comme Norfolk.

heureux. Les prêtres catholiques qui abordèrent dans ces parages furent les seuls qui opposèrent quelque digue à ces affreux débordements; ils instituèrent les exercices du culte, fondèrent des écoles libres, visitèrent et consolèrent les prisonniers, et finirent par obtenir, grâce à leurs persévérants efforts, les encouragements et sous quelque rapport l'appui du gouvernement. On a surtout conservé la mémoire du B. Père Flinn. L'archevêque actuel de Sidney, se souvenant de la parole du Christ : « Je suis venu chercher et sauver ce qui était perdu, » se dévoue également à cette mission difficile. Des Sœurs de la Miséricorde exercent leur charitable ministère dans l'établissement pénitentiaire de Paramatta. Les Passionistes italiens ont ouvert une mission aux îles Denwich. Une cathédrale, un collége, une imprimerie, quelques églises pauvres, quelques chapelles et un certain nombre d'écoles sont tout ce que les Catholiques de ces contrées, d'ailleurs obérées, ont à leur disposition.

Les protestants ont été plus actifs dans certains groupes des îles australiennes, dont la race, en général moins endormie et plus courageuse, est aussi plus accessible au Christianisme. Les dix-huit prédicateurs protestants qui abordèrent les premiers, en 1797, aux îles de la Société, d'abord à Taïti, étaient des envoyés de la société des Missions de Londres; ils connaissaient peu la langue et les mœurs de ce peuple, et, n'ayant pu venir en aide au roi Otu dans sa lutte contre ses adversaires, ils furent traités avec beaucoup plus d'indifférence que les matelots meurtriers qui étaient descendus dans son île (1).

Ils ne furent pas mieux accueillis par les ennemis du roi. La plupart des prédicateurs se retirèrent, et il n'en resta en définitive que deux, dont le dernier, Nott, était un homme capable et résolu. Ce fut alors (en 1812) que le roi Pomaré, vivement pressé par ses ennemis, se déclara, du moins extérieurement, pour le Christianisme, qui semblait utile à ses vues politiques, en même temps que dans diverses parties isolées d'autres insulaires se montrèrent également favorables à l'Évangile. Pomaré, vainqueur par la bataille de Narii, autorisa la prédication de l'Évangile, qui put sans obstacle se répandre jusque dans les îles de l'ouest, plus indépendantes. Toutefois le Christianisme ne fut adopté par la majorité que parce que le roi l'y contraignit, et il n'est pas facile de démêler quelle fut la part directe ou indirecte des méthodistes dans ces événements. En 1817 de nouveaux prédicateurs arrivèrent d'Europe; ils apportaient une presse. Ils fondèrent plusieurs écoles, et on remarqua un mouvement religieux assez général, mais qui fut sans durée. L'influence des prédicateurs, qui cherchaient à restreindre le pouvoir arbitraire du roi, fit octroyer aux îles de la Société un code législatif. Après la mort du roi et durant la minorité de son fils, ce fut le règne de l'arbitraire et le mécontentement fut général. Le jeune roi mourut et eut pour successeur sa sœur, la reine Pomaré, qui ne fit rien pour combattre la tiédeur générale et l'immoralité croissante des 12,000 sujets de son royaume dont un sixième tout au plus s'était sérieusement converti. Les prédicateurs s'irritèrent, menacèrent, punirent, en vinrent aux mains avec leurs ouailles. Ils finirent cependant par se radoucir et se réconcilier avec la reine, qui eut le courage de prohiber elle-même en 1834 l'introduction de l'eau-de-vie dans ses États.

Le Christianisme n'était guère plus florissant dans les îles de l'occident, comme Rajetea, Huahim. A Taïti l'autorité arbitraire de la reine et les hostilités des agents protestants à l'égard des mission-

(1) Meineke, *les Peuples de la mer du Sud et le Christianisme*

naires catholiques récemment débarqués avaient excité le mécontentement de plusieurs grands des îles, qui, par l'intermédiaire du consul Mörenhout, se mirent sous la protection de l'amiral français du Petit-Thouars. Les journaux ont rendu compte des faits qui suivirent, et des fautes qui furent commises de part et d'autre. Cependant les efforts des prédicateurs, le commerce fréquent avec les navigateurs de tous les pays eurent une grande influence sur la conversion des Taïtiens. Le Christianisme protestant fut généralement adopté aux îles d'Hervey, à Rarotonga ; de là il se répandit, par les soins de William, sur le groupe de Samoa; mais il ne put trouver accès aux Hébrides et aux îles Marquises.

Pendant les dix dernières années du dix-huitième siècle, Kamehameha avait obtenu la souveraineté des îles Sandwich, grâce au secours des marchands de pelleterie américains et de l'Anglais Vancouver, qui était alors occupé de la reconnaissance du littoral de l'Amérique du nord-ouest, et ce roi sauvage avait su s'approprier quelque chose de la civilisation européenne sans être d'ailleurs disposé en faveur du Christianisme.

En 1817 seulement, sous son fils, deux des principaux chefs, Kaloimoku et Poki, osèrent se faire baptiser par un prêtre de l'expédition du capitaine Freycinet, et, en 1819, le jeune roi, triomphant d'une opposition assez prononcée parmi ses sujets, abolit le paganisme par un décret formel.

En 1820, sept agents bibliques américains et trois indigènes, qui avaient été élevés à Boston, abordèrent dans l'île. Ils ne trouvèrent d'abord d'accès qu'auprès de quelques grands qui consentirent à apprendre à lire et à écrire ; en 1822, Ellis et deux autres prédicateurs anglais et des maîtres taïtiens vinrent à leur secours. Grâce à la langue d'Hawai, qu'ils surent bientôt, ils prirent plus facilement de l'ascendant sur les insulaires et parvinrent à leur démontrer l'utilité du Christianisme, qui devint une mode pour les uns et resta une contrainte pour les autres. Kamehameha II avait fait un voyage à Londres et y était mort. Il avait eu pour successeur son frère Kamehameha III, dont les conseillers favorisaient les prédicateurs. Ce fut alors qu'éclata la lutte entre ces derniers et les étrangers depuis longtemps établis dans l'île. Il est certain que, si les vices de ces colons furent un obstacle à la conversion sincère des habitants, les intrigues, l'égoïsme et l'imprudence des prédicants nouvellement débarqués, parmi lesquels se signalait Bingham, contribuèrent à allumer et à entretenir la guerre qui se déclara entre la veuve du premier Kamehameha, femme ambitieuse et rusée, alliée des prédicants, et le chef des mécontents, Poki, personnellement assez favorable au Christianisme. Le parti du clergé protestant finit par l'emporter, et, en 1827, ils rédigèrent un code sévère, qui atteignait même les étrangers. Ce fragile édifice de conversion politique et de législation oppressive s'écroula de nouveau lorsqu'en 1832 le jeune roi prit en main le gouvernement de l'île, et la tiédeur et l'immoralité s'introduisirent jusque dans les meilleures paroisses. Alors les prédicants, forts jusque-là uniquement de l'appui du prince, changèrent de système, prirent parti contre le roi, parvinrent à l'effrayer, et, après s'être réconciliés avec lui, le poussèrent de nouveau et plus vivement que jamais contre les étrangers, qui s'en plaignirent hautement à cette époque dans la Gazette des îles Sandwich.

Quant aux îles de Tonga, les agents de la société biblique de Londres s'y introduisirent dans le commencement de ce siècle ; mais, pillés d'abord par les habitants, trahis par des matelots déserteurs, ils étaient repartis et avaient été remplacés par les méthodistes ou Wesleyens, dont les tentatives, durant les

guerres intestines et permanentes des insulaires, ne réussirent pas mieux. Enfin, en 1830, les esprits si longtemps agités, peu à peu éclairés par la lutte même, se prononcèrent décidément en faveur du Christianisme, au moins à Hapai et Vavao. Les méthodistes ne purent, il est vrai, se maintenir à Tongatabou et aux îles Fidji, quoique dans ces dernières les indigènes protestants eussent fait assez vivement la guerre aux païens pour chasser, comme ils disaient, le deylo (le diable).

Ce fut en 1814 que Samuel Marsden, qui avait déjà fondé à Paramatta un établissement d'éducation pour les Nouveaux-Zélandais, amena à la Nouvelle-Zélande les premiers ecclésiastiques de l'Église anglicane, qui devaient, tout en prêchant l'Évangile, enseigner aux habitants à cultiver la terre et à exercer toute espèce de métiers. Les Nouveaux-Zélandais apprirent assez facilement ce qui leur parut utile, mais ils ne se départirent en aucune façon de leurs habitudes de brigandage et de piraterie, et ils profitèrent surtout de leurs relations avec les Européens pour en obtenir des fusils. Les Wesleyens, qui en 1823 s'étaient établis sur le littoral occidental de l'île du Nord, dont ils avaient astucieusement acheté à fort bon marché des terrains assez considérables, eurent beaucoup à souffrir. Cependant les mœurs des Nouveaux-Zélandais anthropophages s'étaient adoucies au contact des Européens, notamment à la suite des nombreuses pêches maritimes faites sur leurs côtes, et le Christianisme prit racine parmi eux, entre autres dans la colonie intérieure de Waimate, ainsi que dans la partie septentrionale de l'île du Nord. Les guerres intérieures cessèrent presque entièrement; mais elles commencèrent avec les Anglais.

Si, malgré les efforts des agents protestants, leurs traductions de la Bible n'ont produit que de faibles résultats au véritable point de vue religieux, il faut reconnaître qu'elles ont rendu des services à la philologie, qu'elles ont amené des changements çà et là dans les demeures et les habillements des insulaires, et, en définitive, il est encore difficile de juger toute la valeur des reproches que beaucoup de navigateurs ont dirigés contre les missionnaires anglicans, contre leur esprit exclusif, leur immixtion habituelle dans les affaires politiques et commerciales des insulaires et leur excessive intolérance.

Par contre, les missionnaires catholiques dans les îles du Nord paraissent s'être tenus tout à fait à l'abri de ces reproches. Ces missionnaires sont presque tous d'origine française et appartiennent soit à la société de Picpus, soit aux Maristes. Dans les premiers temps seulement on avait vu des prêtres espagnols visiter en passant quelques îles australiennes. Ce zèle soutenu des Français pour les missions étrangères est une des plus fortes garanties de l'avenir religieux réservé à la France. Ils sont aidés dans leurs efforts pour se rendre dans ces parages lointains par une entreprise commerciale fondée au Havre, qui a déjà transporté plus de vingt missionnaires dans les îles de la mer du Sud. Leur première mission régulière fut entreprise en 1834, aux îles Gambier; elle réussit merveilleusement, et convertit ces îles en un nouveau Paraguay. Une vieille prêtresse avait plusieurs fois prédit l'arrivée des missionnaires; ils eurent d'abord quelques difficultés à surmonter, notamment de la part des prêtres païens; mais leur douceur, leur patience, leurs chants, leurs images, leurs cadeaux et leur ferveur habituelle finirent par gagner les cœurs des insulaires anthropophages. Le roi Maputeo reçut au baptême le nom de Grégoire, consacra son royaume à la Reine des cieux, se plaça sous la protection de la France, et le roi Louis-Philippe envoya aux insulaires

des instruments, des semences et des vêtements.

Les habitants, autrefois si indolents, sont aujourd'hui très-laborieux; ils cultivent la terre et préparent le coton; ils ont construit des églises dans les îles Mangaréva, Akéna, Akamaru et Taravaï. Les îles Gambier possèdent une imprimerie, un couvent de religieuses, un collége. La conversion de ces îles est due surtout au zèle apostolique de Mgr Rouchouze, malheureusement naufragé avec le navire Marie-Joseph, et à la coopération des PP. Caret, Liansu, Laval, Maigret, et de quelques frères lais. Les navigateurs qui font le commerce des perles, autrefois d'un bon marché fabuleux, se plaignent de ce que les habitants des îles Gambier sont devenus moins faciles et de ce que leurs prix ont augmenté; mais il n'y a au fond rien de blâmable dans le parti très-naturel que les insulaires tirent d'un commerce dont ils ignoraient jadis les avantages, et les détails que les Annales des Missions donnent des mœurs de ces habitants, les traits touchants qu'elles en rapportent, rappellent très-souvent les temps de l'Église primitive et pourraient faire rougir les Chrétiens d'Europe. Tous ces habitants se sont, sans aucune contrainte, convertis en fort peu de temps, et, si de mauvaises influences n'arrivent pas du dehors, on a droit d'espérer en leur persévérance.

Tandis que l'œuvre de la conversion des insulaires réussissait pleinement aux îles Gambier, des missionnaires s'étaient rendus aux îles Marquises, à la Nouvelle-Galles (Uvéa), à Futuna (Horn). Quoique les premières de ces îles eussent été occupées par les forces militaires de la France, qui devaient en faire une station navale dans la mer du Sud, les missionnaires trouvèrent peu d'accès auprès des habitants, d'un naturel très-orgueilleux, et déjà passablement corrompus par le contact des marins. Quelques commencements de conversion ne nous laissent pas toutefois sans espérance pour l'avenir. A Futuna, les missionnaires furent d'abord également mal accueillis; le P. Chanel y devint le premier martyr de la mer du Sud; mais sa mort ne fut pas stérile : peu à peu les dispositions s'adoucirent, les missionnaires eurent le bonheur de cimenter la paix entre deux partis hostiles, presque épuisés par leur acharnement réciproque, et de gagner le nouveau roi Sam, qui les favorisa de tout son pouvoir; et c'est ainsi que tous ces insulaires, même les assassins du P. Chanel, sont devenus chrétiens. Il en est de même de la Nouvelle-Galles, qui est presque entièrement catholique, tandis qu'il y a peu d'années encore elle était un théâtre de brigandages et de meurtres. On reconnaît facilement les insulaires convertis à la douceur de leur aspect. Du reste, les hommes se convertissent plus facilement que les femmes, dont l'intelligence a été jusqu'à ce jour dans un état d'infériorité semblable à l'infériorité de leur condition sociale.

Les missionnaires français ont aussi ouvert une mission dans l'archipel de Fidji et à Tonga-Tabou, une des îles des Amis; ils ont obligé les agents protestants à se relâcher en quelque chose de leur rigorisme pharisaïque. La mission des îles des Amis fut ouverte, à la fin de 1841, dans l'île de Vapu, encore païenne; mais on l'abandonna bientôt en vue des espérances que faisait concevoir Taïti, où les missionnaires trouvèrent un excellent accueil. Ce succès excita la colère des protestants, et ils en vinrent jusqu'à brûler la maison des missionnaires. L'incendie dévora malheureusement beaucoup de travaux précieux préparés par les infatigables apôtres de ces îles sur les langues des peuples de la Polynésie. Nous n'avons point à juger ici la conduite de l'escadre française qui devait faire respecter le drapeau du protectorat dans ces parages; mais nous

cronésie (Maristes), évêque Mgr Épalle;

5° Le vicariat de l'*Océanie centrale* (Maristes), évêque Mgr Bataillon;

6° Dans la *Nouvelle-Calédonie*, mission des Maristes, évêque Mgr Douarre;

7° Métropole *Sidney*, archevêque Mgr Polding;

8° Diocèse d'*Adélaïde*, évêque Mgr Humphry;

9° Diocèse de *Perth*, évêque Mgr Brady; ces trois derniers dans la *Nouvelle-Hollande*; et

10° Le diocèse de *Hobarttown*, de la *Terre de Van-Diémen*, évêque Mgr Willson. MERZ.

AUTEL CHEZ LES HÉBREUX. Les patriarches bâtirent en divers lieux des autels sur lesquels ils offrirent des sacrifices en actions de grâce des bienfaits, des apparitions ou des promesses dont ils avaient été l'objet de la part de Dieu. Noé érigea, après le déluge, un autel et y présenta un sacrifice au Seigneur pour le remercier de sa délivrance (1). Abraham en fit de même près du térébinthe de Moreh, non loin de Sichem, où Jéhova lui avait promis la possession du pays de Canaan pour sa postérité (2); puis, plus tard, entre Béthel et Aï (3), et postérieurement encore dans la vallée de Mambré, près d'Hébron (4); enfin sur le mont où Dieu lui apparut lorsqu'il s'y prépara au sacrifice de son fils Isaac (5). Isaac, après la mort d'Abraham, construisit un autel à Bersabée, où Dieu lui avait renouvelé les promesses faites à son père (6). Jacob en éleva un de même, à son retour de Mésopotamie, dans le voisinage de Sichem (7), et plus tard, selon la volonté divine, à Béthel (1). Ces moeu[rs] des patriarches, leurs successeurs pa[-] raissent les avoir imitées, et Moï[se] érigea encore un autel après sa victoir[e] sur les Amalécites (2). Plus tard cepen[-] dant ces autels érigés à volonté furen[t] interdits par la législation théocrati[-] que (3), et le tabernacle de Moïse, rem[-] placé dans la suite par le temple de Jé[-] rusalem, fut désigné comme le seu[l] lieu où l'on pût sacrifier et célébrer l[e] culte public et divin.

On n'a pas de renseignements sur l[a] forme de ces autels, qui, malgré la dé[-] fense mosaïque, furent de tout temp[s] plus ou moins fréquents en Israël e[t] étaient un moyen ordinaire de favorise[r] les tendances idolâtriques du peuple. Ils étaient probablement, et selon l[a] coutume générale de l'antiquité, d[e] terre et de pierre. Le sanctuaire hé[-] braïque au temps du tabernacle, et plus tard dans le temple de Jérusalem, avait deux autels, l'autel des holocaustes et celui des parfums. *Voy.* TABERNACLE et TEMPLE. WELTE.

AUTEL CHEZ LES CHRÉTIENS. L'Église n'a jamais été sans sacrifice et par conséquent sans autel (4). Strictement, l'autel n'est autre chose qu'une table, et il en avait, en effet, dans l'antiquité la forme et le nom (*mensa*, τράπεζα). Dans le commencement on évita avec soin les termes dont se servaient les païens pour désigner les autels de leurs sacrifices (par exemple βωμός). Les expressions *ara* et *altare* sont de la plus haute antiquité. Dans l'ancienne Église, la maison de Dieu n'avait qu'un autel, et c'est pourquoi « se construire un autre autel » signifiait se séparer de l'Église. *Unum altare omni Ecclesiæ*, dit déjà S. Ignace, *et unus episcopus*. Mais on ne s'en tint pas à un autel, en Occident;

(1) *Genèse*, 8, 20.
(2) *Ibid.*, 12, 7.
(3) *Ibid.*, 12, 8; 13, 4.
(4) *Ibid.*, 13, 18.
(5) *Ibid.*, 22, 9.
(6) *Ibid.*, 26, 25.
(7) *Ibid.*, 33, 20.

(1) *Genèse*, 35, 1-7.
(2) *Exode*, 17, 15.
(3) *Lév.*, 17, 8 sq. *Deut.*, 12, 13 sq.
(4) Conf. *Hébr.*, 13, 10.

les plus petites églises eurent plus d'un autel, et cet usage, dont on pense trouver des traces dès le quatrième siècle, était dans tous les cas déjà connu au temps de Grégoire le Grand, et devint presque abusif sous l'empire de Charlemagne. Le motif de cette multiplicité d'autels fut naturellement l'augmentation du nombre des prêtres et des messes privées. Aujourd'hui encore les Grecs n'ont qu'un seul autel dans chaque église, mais ils entourent l'église de chapelles qui sont toutes pourvues d'autels. Au commencement les autels étaient de bois; toutefois S. Chrysostome et S. Grégoire de Nazianze parlent d'autels en pierre. Il y en eut même qui furent couverts ou entièrement faits d'or et d'argent. La pierre, qui constitue aujourd'hui la partie essentielle des autels, est le symbole de celui qui est la pierre angulaire de l'Église. Les autels grecs ont à peu près conservé la forme d'une table; mais, sauf les autels placés sur le devant du chœur, les autels latins ne sont plus isolés. Tout autel sur lequel on veut célébrer doit avoir été consacré; ordinairement on exige aussi qu'il renferme des reliques. Le *maître-autel* (*altare summum* ou *majus*) est placé dans l'hémicycle du sanctuaire, sans être adossé, tandis que les autels latéraux sont, dans la nef, tout à fait contre les murs. On distingue entre l'autel fixe et l'autel portatif, *altare fixum* et *altare portatile;* celui-là est fixé au sol, avec lequel sa construction se confond; celui-ci est une simple pierre consacrée, qu'on peut parer et porter partout avec soi, comme font par exemple les missionnaires.

On appelle *autel privilégié* celui auquel le Saint-Siége a attaché une indulgence plénière en faveur du défunt pour lequel on dit la messe à cet autel, à un jour déterminé ou à quelque jour que ce soit. Benoît XIII, par sa bulle *Omnium saluti*, du 20 juillet 1724, a attaché un privilége perpétuel et quotidien à un autel quelconque désigné par un patriarche, un métropolitain ou un évêque dans leurs églises patriarcales, métropolitaines ou cathédrales. Hors de là ce privilége n'est accordé que pour sept ans et doit être renouvelé. Tous les autels sont privilégiés le jour des Morts. MAST.

AUTEL (CIERGES D'). L'usage d'allumer des cierges dans l'église est fort ancien, mais celui d'en allumer pendant la célébration du saint sacrifice sur l'autel s'introduisit assez tard. On doit en allumer deux pendant les messes privées, quatre aux messes paroissiales, six aux grand'messes, sept aux messes pontificales. Leur signification est celle de toutes les lumières dans la liturgie. Au temps de S. Jérôme on n'allumait les cierges que pendant l'Évangile.

AUTEL (CONSÉCRATION DE L'). Quoique la consécration d'un autel soit souvent un acte séparé de la dédicace de toute l'église, la consécration simultanée peut être considérée comme la règle. Nous parlons ici de la consécration isolée de l'autel. On peut la faire quelque jour que ce soit, mais on préfère en général le dimanche et les jours de fête. La veille, l'évêque consécrateur prépare les reliques qui doivent être renfermées dans l'autel à consacrer; on place à côté d'elles deux cierges allumés et on dit vigile au lieu où on les réserve. Le jour de la consécration, l'évêque commence la cérémonie par les psaumes de la Pénitence, une courte prière et les grandes litanies, dans lesquelles on introduit, s'il n'y est déjà, le nom du saint auquel l'église est dédiée, et celui ou ceux des saints dont les reliques y sont déposées. C'est durant cette litanie que l'évêque parcourt et bénit toute l'église. Bientôt après l'évêque bénit, à quelques pas de l'autel, du sel, de la cendre et du vin, et mêle ces substances avec de l'eau bénite. Il trempe le doigt dans ce mélange, en marque le mi-

lieu de l'autel et les quatre coins en forme de croix, puis tourne sept fois autour de l'autel en l'aspergeant et en priant que Dieu daigne sanctifier, par l'invisible opération du Saint-Esprit, cet autel où se célèbre le plus grand des mystères. Alors il se rend processionnellement au lieu où ont été réservées les reliques, et revient avec elles dans l'église, pour les déposer au milieu de l'autel, dans la cavité préparée (*sepulchrum* ou *confessio*), qu'on referme avec un couvercle oint en cinq endroits, en dessus et en dessous, de saint chrême. L'oraison dite pendant ce temps implore l'intercession des saints auxquels appartiennent ces reliques. L'évêque continue, en circulant autour de l'autel, qu'il encense de tous les côtés et qu'il oint deux fois au milieu et aux quatre coins avec l'huile des catéchumènes et le saint chrême, onction après laquelle il fait encore une fois le tour de l'autel en l'encensant. Ensuite il forme, aux cinq places de l'autel marquées avec cinq grains d'encens, une croix, sur chacune desquelles est fixée une autre croix de pure cire blanche qu'on allume avec les grains d'encens et qu'on brûle ensemble. Lorsque tous ces cierges sont allumés, l'évêque s'agenouille et entonne l'antienne : *Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende.* L'hymne est suivi d'une préface que nous transcrivons ici, afin de faire connaître le point de vue auquel l'Église a ordonné toutes ces cérémonies de la consécration de l'autel.

« Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire, de vous louer toujours et partout, avec reconnaissance, vous, Seigneur, Père tout-puissant, Dieu éternel, qui êtes toute bonté, qui n'avez point de commencement et n'aurez point de fin. Vos infinies perfections sont les œuvres de votre volonté ; vous êtes le Saint des saints, le merveilleux, notre Dieu, dont les éléments ne peuvent comprendre la gloire. Nous vous louons, nous vous implorons humblement ; que cet autel vous soit agréable comme celui qu'Abel, le prototype de ce mystère de souffrance, égorgé par son frère, a arrosé et consacré de son sang fraîchement versé ! Jetez, ô Seigneur, un regard favorable sur cet autel, comme sur celui qu'un jour Abraham, notre père, qui a été jugé digne de vous contempler, vous a érigé et vous a consacré en invoquant votre nom, et sur lequel le grand-prêtre Melchisédech a préfiguré le victorieux sacrifice de la réconciliation. Que cet autel, ô Seigneur, vous soit agréable comme celui sur lequel Abraham, le père de notre foi, a voulu, dans sa vivante confiance en vous et dans sa parfaite soumission, vous immoler son fils unique Isaac, préfigurant à son tour le salutaire mystère de la mort de Jésus, qui sauve le monde par son sacrifice ! Que notre autel ne vous soit pas moins agréable, ô Seigneur, que celui qu'Isaac, trouvant les eaux abondantes d'une source, consacra à votre majesté ! Que notre autel, ô Seigneur, vous soit un autel comme la pierre que Jacob mit sous sa tête et sur laquelle il eut la vision de l'échelle mystérieuse où montaient et descendaient les anges du ciel ! Que notre autel vous soit comme celui que Moïse, après sept jours de purification, déclara sanctifié et qu'il nomma votre Saint des saints, après vous avoir mystérieusement entretenu ! Que sur cet autel se réalise le culte immortel où s'immole tout orgueil, meurt toute colère, se sacrifie toute concupiscence charnelle, s'évanouit tout mauvais désir ! En place des colombes nous vous offrirons le sacrifice de la chasteté ; en place des pigeons, le sacrifice de l'innocence ! Par N. S. J.-C., etc. »

Enfin l'évêque fait le signe de la croix avec le saint chrême au milieu et au devant de l'autel, et sur les quatre coins,

pour relier la pierre consacrée avec l'ensemble de l'autel, et l'on essuie soigneusement toutes ces onctions avec un linge en lin. Alors la consécration de l'autel est terminée et l'on y célèbre d'ordinaire immédiatement la messe.

La consécration d'un autel isolé est identique, quant à l'essentiel, avec celle qui se fait à la fois de l'autel et du temple, ou avec celle d'un autel portatif. L'Église fait remonter l'usage de cette consécration de l'autel jusqu'à l'exemple de Jacob. L'obligation stricte de consacrer l'autel est attribuée au Pape Sylvestre; dans tous les cas, Grégoire de Nysse en parle déjà. Elle se pratique non-seulement dans l'Église latine, mais dans l'Église grecque, dans tout l'Orient, et se fait partout très-solennellement.

La dédicace d'un temple est la plus solennelle des consécrations de choses sacrées, et celle de l'autel le point culminant de la cérémonie de la dédicace. La grandeur et l'éclat des cérémonies s'expliquent par le sens du sacrifice offert sur l'autel, qui est l'âme de tout le culte, et par la foi en la présence de l'homme-Dieu, établissant son trône sur l'autel, foyer où se concentrent tous les rayons de la révélation et d'où découlent toutes les merveilles de la grâce divine.

Le mélange mystérieux du vin, de l'eau, de la cendre et du sel, est le symbole des vertus qui découlent des mystères de l'autel, des larmes du repentir, des joies de l'âme, de l'humilité et de la sagesse, en même temps qu'il est le symbole de la personne même de Jésus-Christ, l'homme-Dieu (l'eau et le vin), livré à la mort (la cendre) et ressuscité (le sel). Les signes de croix au milieu et aux coins de l'autel signifient que la grâce de la Rédemption s'est répandue par tout le monde; les sept tours de l'autel faits par l'évêque, les sept dons du Saint-Esprit que communique le mystère de l'autel.

L'usage de déposer des reliques dans les autels, qui règne en Orient comme en Occident, provient de l'habitude qu'on avait dans les premiers temps de sacrifier de préférence sur le tombeau des martyrs. La discipline actuelle fait aussi de l'autel un mémorial des martyrs, *memoria martyrum*, un monument de l'alliance de l'Église triomphante et de l'Église militante, et un souvenir de l'ancienne Église qui voyait un rapport intime entre le martyr qui donne son sang pour Jésus-Christ et la communion du corps et du sang de Jésus-Christ lui-même. On peut aussi voir dans ces rites une application du texte de l'Apocalypse, 6, 9, 10. L'encensement représente naturellement la bonne odeur de Jésus-Christ, qui s'exhale de son calice; les onctions expriment les opérations et les dons du Saint-Esprit, qui, comme l'huile sainte, débordent des mystères sacrés de l'autel sur les fidèles qui l'environnent. MAST.

AUTELS (DÉPOUILLEMENT DES). *Voy.* JEUDI-SAINT.

AUTEL LATÉRAL. *Voyez* AUTEL.

AUTEL (MINISTRES DE L'). Dans l'ancienne Église personne ne pouvait remplir la moindre fonction à l'autel s'il n'avait été, par l'ordination, admis dans le clergé. Ce qui constituait la différence entre l'ordination des ministres de l'autel et celle du sacerdoce, c'est que celle-là donnait le droit de servir à l'autel, *ministerium*, tandis que celle-ci conférait la dignité propre de la prêtrise, *sacerdotium*. Aujourd'hui encore les rubriques, lorsqu'elles parlent d'une manière absolue des ministres, entendent le diacre et le sous-diacre. Quoique les conciles aient souvent exprimé le vœu que de véritables clercs seuls approchassent de l'autel, le service est presque généralement abandonné aujourd'hui à des laïques, ordinairement à de jeunes garçons qu'on nomme *servants*, *céroféraires*, *thuriféraires*, *acolytes*. Il est du de-

voir du curé de choisir soigneusement ces jeunes sujets et de surveiller leur piété, leur tenue, leur costume, leur ponctualité, etc.

AUTEL (NAPPE D'). *Voyez* AUTEL (*ornements d'*).

AUTEL (ORNEMENTS D'). On compte parmi ces ornements :

1° Les trois nappes en lin exigées par le droit canon (au besoin deux suffisent), *tobaleæ* ou *mappæ*, pour couvrir la surface de l'autel ;

2° Le crucifix (qui remonte à la plus haute antiquité), soit en bois sculpté, soit en métal, soit en forme de statue ;

3° Les chandeliers ;

4° Le coussin (*cussinus*, *pulvinar*) dont on se sert souvent en place du pupitre pour supporter le missel ;

5° Les reliquaires, connus au moins depuis le neuvième siècle, et ayant le même but que les reliques déposées dans l'autel ;

6° Les vases avec des fleurs naturelles ou artificielles, ornement déjà connu de S. Jérôme et de S. Augustin, chanté par Vénantius Fortunatus ;

7° Le tableau du fond de l'autel, qu'on trouve dans les plus anciennes périodes du moyen âge ;

8° Un baldaquin tendu au-dessus de l'autel pour le préserver de la poussière ;

9° Le support (*suppedaneum*) et les degrés servant à rehausser l'autel et à le rendre visible dans toute l'Église ;

10° Le devant d'autel (*pallium, antipendium*), rideau ou étoffe de lin ou de soie tendue qui couvre le devant de l'autel, s'il n'en forme pas une partie intégrante (dans les premiers temps, les autels étaient, comme les tables, ouverts par devant) ;

11° Trois canons d'autel (*tabellæ secretarum*), avec certaines prières de la messe, servant à aider la mémoire du célébrant, peut-être en usage seulement depuis le seizième siècle ;

12° Le tabernacle, quand le Saint-Sacrement doit être conservé.

Les n^os de 4 à 11 exclusivement ne sont pas strictement exigés ; ce n'est qu'en cas de nécessité qu'on peut célébrer sans tableaux d'autel, sans canons, sans pallium, sans coussin et sans crucifix.

MAST.

AUTEL DES PARFUMS. *Voyez* TABERNACLE et TEMPLE.

AUTEL (SACREMENT DE L'). *Voyez* EUCHARISTIE.

AUTEL DU TABERNACLE. *Voyez* TABERNACLE et TEMPLE.

AUTOCÉPHALES ou **ACÉPHALES** (αὐτοκέφαλοι). Ce nom a une signification relative ; en général il désigne les évêques qui ne reconnaissent pas au-dessus d'eux les titulaires de certaines églises auxquels d'autres sont subordonnés. Ainsi les Grecs nommaient autocéphales les archevêques de Chypre et de Bulgarie et quelques autres métropolitains, parce qu'ils n'étaient pas soumis au patriarche de Constantinople, et Balsamon nomme tous les évêques plus tard subordonnés aux patriarches de Constantinople, par rapport à leur indépendance primitive, anciens autocéphales. L'indépendance, sous ce rapport, se nommait autocéphalie, expression dont S. Anastase se sert en parlant de l'Église de Ravenne : *Ecclesia Ravennatum, quæ se ab Ecclesia Romana segregaverat, causa autocephaliæ, denuo se pristinæ sedi apostolicæ subjugavit.*

AUTO-DA-FÉ. *Voyez* INQUISITION.

AUTORITÉ. *Voyez* PUISSANCE.

AUTORITÉ (FOI D'). La foi est le rapport vivant qui doit exister entre la vérité éternelle et l'esprit créé. La foi est non-seulement un fait d'intelligence, mais encore un fait de volonté et de sentiment, la vérité n'étant pas abstraite de sa nature.

La foi se manifeste par les œuvres. L'homme est de plus dans un rapport de subordination vis-à-vis de la vérité

religieuse, vis-à-vis de Dieu et de sa Révélation ; il ne peut l'obtenir et la posséder qu'autant qu'elle se donne à lui, qu'elle l'éclaire, le stimule et le détermine. Or la foi de l'homme dépend non-seulement de son rapport subjectif avec Dieu, mais encore de l'action objective de l'Église.

La foi du Chrétien se justifie par cela qu'il croit ce que l'Église lui propose de croire. Le Catholique croit ce que Dieu, qui est la vérité absolue, révèle et parce que Dieu le révèle, et il sait ce que Dieu a révélé par l'Eglise, à laquelle Dieu a donné sa révélation, et par l'Esprit-Saint, qui la lui fait comprendre. Il croit par conséquent en vertu de l'Eglise; sa foi est une foi d'autorité, mais elle n'est en aucune façon par là aveugle et contrainte. Si Dieu est le fondement absolu, l'Église le fondement objectif de la foi, le croyant en a le fondement subjectif dans son âme.

La vraie autorité ne rend ni esclave ni aveugle; elle éclaire en même temps qu'elle affranchit.

Le protestant a pour autorité de sa foi la sainte Écriture, qu'il est seul à interpréter, et dont, d'après les principes des Catholiques, le Saint-Esprit explique le sens à chacun immédiatement en illuminant son intelligence, et médiatement en l'instruisant par l'Église ; de sorte que le croyant a dans l'Église la règle de sa foi, tandis que, d'après les principes de l'ancien protestantisme, le Saint-Esprit révèle à chacun pour lui-même, sans aucun intermédiaire, sans aucun secours, le sens des Écritures, que, d'après les principes du protestantisme moderne, le sentiment, la raison, l'érudition interprète à chacun avec ou sans le secours spécial de Dieu.

Les livres symboliques sont-ils une autorité pour la foi des protestants ? dans quelle limite le sont-ils ? C'est un point fort discuté entre les anciens et les nouveaux protestants. Les livres symboliques sont une autorité, pour les uns, *parce qu'ils* sont d'accord avec la Bible ; pour les autres, *en tant* qu'ils sont d'accord avec les saintes Écritures ; de sorte que c'est encore le jugement individuel de chacun qui décide de cette autorité.

Le rationalisme rejette la foi d'autorité en général, parce qu'il comprend d'une manière trop vague, trop restreinte et trop exclusive, la raison, qu'il prend pour mesure de toutes choses. La foi d'autorité des religions non chrétiennes dites positives, soit du paganisme, soit du mahométisme, ne peut subsister ni devant la raison individuelle, ni devant la raison traditionnelle commune, parce que leur autorité ne vient pas, comme celle de l'Église catholique, du vrai Dieu.

La foi de raison dans le domaine religieux donne aussi bien une certitude naturelle de Dieu que la certitude immédiate du monde objectif et de notre propre esprit nous donne une foi raisonnable. On entend encore sous le nom de foi de raison, dans un sens restreint, la connaissance de Dieu, tel qu'il se révèle par la nature, par l'esprit humain et par l'histoire, et qui se distingue ainsi de celle qui naît directement de la révélation surnaturelle par Jésus-Christ et par son Esprit dans l'Église.

L. Schmid.

AUTHENTICITÉ, AUTHENTIQUE. Ces mots se disent des livres et des documents écrits, en deux sens : ou ils sont synonymes d'intégrité, de vérité, de pureté, ou, selon le langage du droit, ils signifient la certitude, la force démonstrative. C'est dans ce dernier sens que les emploie par exemple le concile de Trente, lorsqu'il déclare la version latine usuelle authentique, *pro authentica habeatur* (1). C'est dans le premier

(1) *Voy.* Vulgate.

sens qu'on parle en général de l'authenticité de la Bible ou de tels ou tels livres bibliques. Alors le mot, pris dans son sens strict, veut dire que le livre en question est en effet de l'auteur dont il porte le nom, ou auquel il est attribué par la perpétuelle et unanime tradition de l'antiquité.

Mais comme plusieurs livres bibliques ne nomment ou n'indiquent pas leur auteur, comme la tradition ne donne pas toujours à cet égard des témoignages unanimes, on entend dire encore par authenticité et authentique, dans un sens plus large, qu'un livre provient réellement ou du temps ou du peuple qu'indique la tradition ou le contenu du livre.

On comprend qu'il ne peut être question que de cette authenticité générale quand on parle de la Bible, et que la véritable exégèse de l'Écriture ne gagne pas grand'chose à la recherche d'une authenticité spéciale. Par contre, la réponse à la question de l'intégrité d'un livre en particulier est souvent d'une haute importance; celui, par exemple, qui considère le Pentateuque absolument comme une œuvre authentique de Moïse le comprendra et l'interprétera d'une tout autre façon que celui qui le tient pour l'œuvre successif des temps postérieurs à Moïse.

La solution de cette question dépend, pour les livres bibliques comme pour d'autres documents anciens, de preuves extrinsèques et intrinsèques.

Ces preuves diffèrent pour chaque livre en particulier, et c'est pourquoi on ne peut en parler en détail qu'en traitant de chacun de ces livres eux-mêmes. Reste à remarquer que l'authenticité et la canonicité sont deux choses tout à fait distinctes, indépendantes l'une de l'autre, et que par exemple un livre peut être reconnu canonique quoiqu'on soit tout à fait incertain sur l'auteur et l'âge du livre, et que, par suite de fausses traditions ou de fausses interprétations, il s'y soit introduit des opinions erronées. WELTE.

AUTHENTIQUES. Pour éviter la fraude, les reliques, avant leur exposition publique, doivent être soigneusement examinées par l'évêque, avec le concours d'hommes pieux et éclairés, et, lorsqu'elles sont trouvées vraies, elles doivent être accompagnées d'*authentiques* (*literæ authenticæ*). Innocent III avait déjà décidé, au quatrième concile général de Latran (1) (1215), qu'à l'avenir on n'exposerait ou ne vendrait plus de reliques hors de leur reliquaire, et qu'aucune relique *nouvellement découverte* ne serait exposée à la vénération publique sans avoir été approuvée par le Pape. Le décret du concile de Trente concernant ce point doit être également restreint aux reliques *nouvellement découvertes*, comme le déclare expressément la congrégation des rites. On conserve aux anciennes reliques le culte dont elles sont l'objet; toutefois une prescription de trente ans ne suffit pas à cet égard (2). Une église, par exemple, est soumise à la même ordonnance quant à l'exposition de reliques nouvelles, si l'évêque use de son droit de visite conformément aux décrets du concile de Trente (3). Pour faire déclarer l'authenticité des reliques il suffit aujourd'hui de l'approbation de l'évêque, comme le prononce formellement le concile de Trente, tandis que celui de Latran demandait l'approbation du Pape; car il n'est rien moins que prouvé que le concile de Trente ait entendu *approbatio reliquiarum sanctorum nondum canonizatorum*. Le quatrième concile de Milan, de 1576, canon 2, détermine plus nettement cette approbation épis-

(1) C. 62. Conf. c. 2, X, *de Venerat. sanct.* (3, 45).
(2) C. R. 1698, 5 juillet.
(3) C. R. 1663, 30 mars.

copale : « *Sanctorum reliquiæ jussu episcopi a doctis et piis sacerdotibus examinentur, inspectis tabulis, auditis testibus, oculari inspectione, et in libro describantur, quæ non in privatis ædibus, sed in ecclesiæ loco conspicuo, bene septo et ornato locantur; vel, si in pavimento recondantur, crate ferrea cingantur, a laicis non tangantur; cum thurificatione, processione, candelis accensis exponantur a sacerdote, et circumferantur, et ab iis rosaria ad petitionem fidelium eorum vasculis attingantur, non nisi cum licentia episcopi et solemnitate deferantur.*

La congrégation des rites décide, par rapport à de *grandes reliques (scil. caput, brachium, crus, vel ea pars corporis in qua passus est martyr, dummodo sit integra et non parva)*, d'un saint *canonisé* par l'Église et dont le nom se trouve dans le *Martyrologe romain :* FIERI POTEST OFFICIUM DUPLEX MINUS IN EJUS FESTO (1). On peut demander cette autorisation pour de plus petites reliques pourvues d'authentiques (2).

Si des reliques sont pourvues d'authentiques du Pape, dans lesquels le *postulator causæ* prouve qu'elles viennent d'un lieu authentique (*ex authentico loco extracta*), et sont renfermées dans une capsule scellée, l'évêque doit les examiner, mais non les approuver; c'est-à-dire qu'il doit approuver la vérité du document et l'intégrité du sceau, pour empêcher toute fraude (3). Il en est de même quand une relique, pourvue d'un authentique d'évêque, est apportée dans un diocèse et donnée à une église. En général la loi est : *Sine episcopi concessu nec extra diœcesin S. reliquias exportari, nec, aliunde allatas, alteri ecclesiæ donari, nec cuiquam illarum particulam privatim donari vel tradi licet* (1), excepté de petites particules qui sont d'avance destinées à être distribuées, et qui par conséquent peuvent être, sans autorisation, données à une église ou à une chapelle (2); et de même pour les reliques qui ne servent qu'aux dévotions privées, auquel cas elles n'ont pas besoin d'être approuvées; il suffit qu'elles dérivent de personnes qui sont mortes en odeur de sainteté, sans avoir été ni canonisées ni béatifiées. Du reste, comme le remarquait déjà S. Grégoire le Grand, des linges, des pièces de vêtements qui ont *touché* des reliques de saints sont sanctifiés par là et peuvent être envoyés en vertu de cet attouchement. S'il s'élève des difficultés sur la vérité de reliques nouvellement découvertes, l'évêque doit s'entendre avec le métropolitain dans un concile provincial, toutefois sans que rien de nouveau puisse avoir lieu, à moins de l'approbation du Pape. S'il s'élève une difficulté sur l'authenticité d'une ancienne relique, la décision appartient à la congrégation des rites (3).

EBERL.

AUTRICHE (PROPAGATION DE LA RÉFORME ET RESTAURATION DE LA FOI CATHOLIQUE EN).

L'erreur luthérienne se propagea avec une entraînante rapidité dans les provinces héréditaires de l'Autriche, comme dans le reste de l'Allemagne. Dès 1520 on lisait avidement les écrits de Luther à Vienne, et ils trouvaient beaucoup d'admirateurs et de partisans parmi les gens des conditions les plus influentes. Les professeurs (*Landesregenten*), illégalement nommés, après la mort de

(1) C. R. 1693, 13 septembre. Conf. C. R. 1628, 8 avril; 1698, 5 juillet.
(2) C. R. 1692, 4 janv.
(3) C. R. 19 oct. 1691. Sixt. V, const. 88.

(1) Conc. Mediol., VI, a. a. 1582, c. 3.
(2) C. R. 8 juillet 1692.
(3) Bened. XIV, *de Servor. Dei beatif.*, l. IV, p. II, c. 26.

Maximilien, soutenaient l'opposition du recteur et des trois facultés séculières de l'université contre l'évêque et contre la faculté de théologie, chargés de publier la bulle de condamnation de Luther, apportée de Rome par Eck. Elle ne put l'être que lorsque parut, en 1521, un ordre spécial arraché à l'empereur. Un des premiers prédicateurs luthériens à Vienne fut Paul Speratus (Spretter), qui venait de Salzbourg, où, autrefois, le supérieur du couvent de Luther, Jean Staupitz, alors conseiller intime du cardinal archevêque Matthieu Lang, l'avait appelé, et d'où il avait été obligé de partir à la suite d'un sermon hérétique sur le mariage. Eckenberg, chapelain de M. de Dietrichstein, prêchait dans le même esprit.

Lorsqu'en 1522 l'archiduc Ferdinand devint maître des États autrichiens, on prit, en apparence, des mesures plus sérieuses et des précautions plus réelles contre la propagation ultérieure des doctrines nouvelles. L'archevêque de Salzbourg, Matthieu, convoqua un synode à Mühldorf; quelques-uns des évêques de la province y parurent en personne, d'autres s'y firent représenter. On s'y concerta sur les mesures à prendre pour arrêter les progrès de l'hérésie; mais, d'un côté, les moyens de réforme qu'on y décréta furent insuffisants; de l'autre, les prescriptions de l'Église récemment renouvelées et concernant la loi de la résidence, le port de l'habit ecclésiastique, l'éloignement des lieux de danse et des jeux, le renvoi des concubines et de leurs enfants furent désagréables au clergé et peu observées par lui. En 1523 Ferdinand promulga une sévère défense de lire les écrits de Luther et de ses partisans; mais on fit si peu d'attention à cette défense qu'en 1524 un magister luthérien de Linz, nommé Eleutherobius (*Freienleben*), osa, sous les yeux du gouvernement, traduire en allemand et publier un livre latin de Bugenhagen, ce qui naturellement n'aurait pas eu lieu s'il ne s'était déjà trouvé beaucoup de partisans secrets des erreurs luthériennes parmi les membres du gouvernement provincial au delà de l'Ens.

La nouvelle doctrine fit, parmi les nobles et les fonctionnaires, de si sensibles progrès qu'il résulta d'une visite opérée en 1528 que plus de la moitié d'entre eux étaient favorables au luthéranisme. Ces circonstances firent pour ainsi dire avorter les mesures arrêtées pour l'exécution de l'édit de Worms, à Ratisbonne, en 1524, par Ferdinand, le duc de Bavière et douze évêques allemands, d'autant plus que, durant les fréquentes absences de Ferdinand, cette exécution était remise aux mains de la noblesse. Un effet passager de cette assemblée de Ratisbonne fut l'emprisonnement de trois zélés propagateurs du luthéranisme à Vienne, dont deux prêtres, Jean Voislar et Jacques Pérégrin, et un laïque, riche bourgeois viennois, Caspar Tauber, qui, étant retombé dans l'hérésie après une première captivité, fut de nouveau arrêté et publiquement mis à mort le 17 septembre 1524. Mais ces décrets de Ratisbonne ne purent, même momentanément, arrêter les progrès du luthéranisme dans les campagnes, où les seigneurs le favorisaient de toutes façons.

La marche de la réforme était partout la même. Ainsi un noble Autrichien s'en allait à Wittemberg, entendait enseigner la doctrine de Luther, l'embrassait, revenait chez lui, ramenant un théologien ou l'appelant, après son retour, dans ses domaines, sous le titre de précepteur, d'intendant, de gouverneur, de chapelain, etc., etc. Au bout de quelque temps cet homme recevait une cure qui dépendait du patronage du noble et se trouvait dans ses terres, ou bien une fonction séculière. — Si le curé catholique opposait trop de résistance à la nouvelle

doctrine, le seigneur évangélique avait recours à la violence. Sous le titre de patronage seigneurial il exerçait, contre la volonté du collateur et du patron spirituel, le droit d'instituer et de destituer le curé. Le curé était obligé de reconnaître le seigneur patron comme juge des choses non-seulement temporelles, mais spirituelles. Quand un curé mourait, le seigneur prenait possession de la succession, emportait chez lui les registres de la paroisse et les anciens titres, ce qui mettait le successeur dans l'impossibilité de revendiquer ses droits et le faisait tomber dans la situation d'un serf à l'égard de son seigneur (1). Si l'ecclésiastique protestant nouvellement institué était lettré et convaincu de la vérité de sa doctrine, il agissait surtout dans les écoles, et la nouvelle-génération grandissait dans l'erreur. Était-il ignorant et avait-il embrassé par corruption les nouveaux principes, et c'était souvent le cas : son exemple attirait les ignorants et les vauriens du clergé catholique, et il y en avait beaucoup de ce genre ; ils passaient au luthéranisme, surtout parce qu'ils pouvaient se marier. Le peuple suivait l'exemple du seigneur terrien et du curé. Les ordres les plus sévères du gouvernement n'arrêtaient personne ; car le seigneur ne les exécutait pas, d'un côté parce qu'il savait qu'ils n'étaient donnés que pour la forme (les autorités dont ils émanaient n'avaient le plus souvent d'autre but que de se garantir par là contre les peines encourues par l'oubli de leurs devoirs), et d'un autre côté parce que les seigneurs ne pouvaient, dans les circonstances difficiles où l'on se trouvait, être contraints à l'obéissance, le gouvernement ayant besoin de toutes ses forces contre les Turcs et réclamant en outre contre ces ennemis menaçants le concours de la noblesse.

(1) Conf. Stülz, *Histoire des fondations des Chanoines régul. de S. Florian*, p. 78.

Avant même l'invasion des Turcs le luthéranisme prit pied dans quelques villes autrichiennes, comme Gmünden et Steyer, dans la haute Autriche. A Gmünden, le nouvel évangile fut surtout annoncé par un prêtre nommé Gaspar Schilling, un des maîtres de l'école municipale, et plus tard chapelain à Burgstall et à Ems ; à Steyer, par un Franciscain nommé Calixte, qui fut obligé de se retirer, en 1526 ; à Garsten, par un moine bénédictin nommé Forster, jusqu'en 1527, et un certain Weinberger qu'on éloigna en 1528. Après le renvoi de ce dernier, les bourgeois de la ville s'en allèrent auprès des prédicants hérétiques entretenus dans les châteaux et les cures patronales des seigneurs les plus voisins, favorables au luthéranisme, surtout auprès de ceux de Stadtkirchen et Losensteinleuthen, malgré les défenses du burgrave et du conseil municipal, de 1536 à 1541. Un des agitateurs les plus dangereux parmi les seigneurs de la haute Autriche fut Christophe Jörger, seigneur de Tillisbourg, près de Saint-Florian, où résidait un des prédicants luthériens les plus mal famés, Michel Stiefel, qui y resta jusqu'à ce qu'en 1527 l'évêque Ernest de Nassau, stimulé par le Pape, agit avec plus d'énergie contre l'hérésie et ses fauteurs. A Vienne, l'agitation plus sourde à cette époque était fomentée par maître Jean Roser, membre de l'université, et par le Carmélite Adam Sporer. En général, la plupart des prédicants luthériens en Autriche se recrutèrent parmi les moines ; l'ordre des Chartreux lui-même ne resta pas intact et tranquille. Ainsi en 1526 le P. prieur des Chartreux de Seitz, en Styrie, quitta son couvent et la religion catholique, et la Chartreuse de Mauerbach, en basse Autriche, fut presque entièrement dissoute. Ces trans-

fuges apostats diminuèrent peu à peu le nombre des moines, et le mépris que les opinions luthériennes avaient déversé sur le monachisme empêchait les couvents déserts de se repeupler. Il en résultait que très-souvent les cures confiées aux couvents restaient vacantes et laissaient ainsi le champ libre aux prédicants intrus. Les progrès du luthéranisme furent, pendant ces trente années, plus spécialement encore favorisés par l'invasion des Turcs (1529 et 1532). Des centaines d'églises n'étaient plus que décombres, beaucoup d'autres étaient tellement ruinées que leurs revenus furent, pour bien des années, insuffisants à l'entretien d'un seul ecclésiastique. Ces paroisses, privées de curé, devenaient facilement la proie des prédicants, chapelains des châteaux. Beaucoup de couvents, et surtout ceux des ordres mendiants, furent fermés; tels le couvent des Franciscains d'Engersdorf, en 1536, celui de Feldsberg, en 1541. Les Minimes de Stein furent également obligés de quitter leur monastère. Les Barnabites de Talheim (haute Autriche) et de Ranna (basse Autriche) furent contraints d'abandonner leurs maisons par les descendants mêmes des anciens fondateurs de ces couvents, les premiers par Cyriaque de Polheim, gouverneur de la haute Autriche (1533) les seconds par les seigneurs de Neudeck (1536). Dans le courant des vingt années suivantes il y eut encore un plus grand nombre de monastères, principalement de religieuses, fermés ou délaissés.

A partir de 1530 l'hérésie luthérienne gagna l'Autriche centrale. Barthélemy Pica (Elster) fut un des premiers prédicants luthériens à Grätz. Un homme du peuple à moitié aveugle, nommé Balthazar, y fut un des propagateurs des nouveautés, qui s'accréditèrent en même temps à Saint-Vit en Carinthie et à Laybach. En 1541 les Luthériens avaient déjà fondé à Grätz une école et un temple dans un bâtiment que leur avait laissé Jacques d'Eggenberg, et qu'ils nommaient Collégiale (*Stift*). Ces résultats favorables à leur cause dans le cœur même de l'Autriche, et les concessions qu'en 1532 l'empereur fut obligé d'accorder à Nuremberg aux confédérés de Smalkalde, donnèrent aux états luthériens d'Autriche, à la diète tenue à Insbruck en 1532, et où étaient réunis tous les états des provinces pour aviser aux moyens de s'opposer à la prochaine invasion des Turcs, le courage de réclamer par écrit l'autorisation de pratiquer la religion conformément aux principes de Luther. Cette demande leur fut péremptoirement refusée par Ferdinand Ier, qui avait déclaré, à Ratisbonne, être prêt à verser son sang pour la religion catholique. Mais ce refus n'empêcha pas les seigneurs d'instituer journellement de nouveaux prédicants luthériens, d'introduire dans leurs paroisses seigneuriales la communion sous les deux espèces et d'autres changements essentiels dans le culte, et de réclamer à la moindre occasion favorable la liberté religieuse. En 1541 leur demande devint plus pressante que jamais, parce que Ferdinand, après les malheurs de la guerre des Turcs, qui s'étaient emparés d'Ofen (Bude), avait été obligé de réunir encore une fois les états de toutes les provinces dans une diète générale à Prague. Outre les seigneurs et les chevaliers luthériens, les villes de Vienne, Korneuburg, Steyer, Linz, Ems, Grätz, Radkersburg, Saint-Vit et Laybach demandaient la liberté religieuse, qui leur fut de nouveau refusée. L'année suivante vit s'aggraver la décadence de l'Église catholique; l'esprit de l'hérésie s'empara même de plusieurs abbés. Ainsi, en 1544, Érasme, abbé de Wilhering, quitta son abbaye, dont il emporta les choses les plus précieuses, et se maria. Quelques années

après, Valentin Abel, abbé d'Admont, en fit autant, et leur exemple fut suivi par les abbés de Schlegel, Gleink et Garsten. Ce dernier monastère surtout était peuplé de moines novateurs. L'un d'entre eux, l'administrateur d'une cure, nommé Wolfgang Waldner, qui depuis plusieurs années déjà prêchait à Steyer dans le sens des doctrines de Luther, osa, en 1548, se marier publiquement avec sa femme de charge, scandale qui provoqua enfin l'intervention de l'évêque et obligea Waldner à s'enfuir à Augsbourg. Wolfgang, comte de Salm, qui était alors évêque de Passau, se prononça avec une plus grande énergie contre ces ecclésiastiques apostats que son prédécesseur Ernest, mais fut singulièrement entravé, par l'administration des cercles de la basse et de la haute Autriche, dans l'exécution des censures ecclésiastiques. Il en fut de même pour ses collègues, l'évêque de Vienne, Jean Nauséa († 1541), qui, avec un infatigable zèle, prêchait tous les dimanches et jours de fête, à Vêpres, dans l'église de Saint-Étienne, et son successeur, Frédéric Nauséa, également connu comme bon prédicateur et écrivain théologien. L'administration du cercle de la basse Autriche défendit expressément, en 1544, à l'évêque Frédéric de citer en justice qui que ce fût à propos des nouvelles doctrines et d'excommunier les apostats. Là-dessus l'ardent évêque voulut résigner ses fonctions épiscopales. L'histoire nous laisse ignorer quelles furent les conséquences de ce conflit. Peut-être fut-ce à la suite de ces faits qu'une commission instituée spécialement ordonna une visite de toutes les paroisses de la basse Autriche. Les visiteurs devaient relever combien d'habitants, dans chaque paroisse, appartenaient aux doctrines protestantes, et comment le culte divin était célébré dans chaque paroisse. Quoiqu'en 1547 la guerre de Smalkalde eût fini très-malheureusement pour les États luthériens de l'empire, ceux des provinces autrichiennes de Carinthie, de Carniole et de Styrie, furent assez puissants pour réclamer ensemble, par une députation adressée à la diète d'Augsbourg en 1548, le libre exercice de leur religion. Ils furent renvoyés au Concile œcuménique et à l'Intérim. Les États luthériens de la basse Autriche, qui cherchaient à cette époque à protestantiser peu à peu l'université de Vienne par l'intrusion de prédicants et de régents étrangers, furent péniblement surpris et déconcertés par l'ordre donné de soumettre à un examen spécial, devant la faculté de théologie et devant l'évêque, quiconque aspirait à une chaire de l'université ou prétendait se mettre à la tête d'une école; plus péniblement encore par la défense faite aux nobles d'envoyer leurs fils étudier hors de chez eux, ailleurs qu'aux universités de Vienne, d'Ingolstadt et de Fribourg en Brisgau. La même année Ferdinand publia un édit qui imposait à tous les patrons de présenter des candidats aux bénéfices vacants, sous peine de perdre leur droit de collation.

Malheureusement ces ordonnances passèrent sans laisser beaucoup de traces; les États protestants arrachèrent quelques années plus tard l'autorisation, importante pour les luthériens, de prendre des grades universitaires et d'être nommés professeurs à l'université de Vienne, et, comme la plupart des nobles étaient luthériens, cette concession eut pour conséquence que l'université fut en peu de temps complétement protestantisée. Bien plus, par suite de l'esprit exclusif de l'époque, bientôt les luthériens seuls purent parvenir aux fonctions publiques, aux syndicats, etc., pour lesquels on exigeait des grades universitaires. Ils gagnèrent alors une si grande influence sur Ferdinand, sans qu'il en eût d'ailleurs conscience, qu'ils

surent l'indisposer contre les résolutions du concile provincial de Salzbourg, de 1549, en lui faisant accroire que les résolutions qu'on y avait prises étaient contraires à son autorité souveraine.

La publication des ordonnances de ce concile fut interdite dans les pays autrichiens, ce qui suscita entre Ferdinand et l'archevêque un conflit qui ne fut apaisé que sous Maximilien II, successeur de Ferdinand, en 1568. Les Luthériens obtinrent un plus grand triomphe encore en poussant Ferdinand à instituer un *conseil* dit *des couvents,* dans l'intention apparente de relever, de maintenir et de mieux administrer les couvents encore existants, mais dans le but réel de les mettre dans la dépendance d'une administration gouvernementale favorable au luthéranisme, et de gêner les abbés et les supérieurs des ordres survivants dans la défense de leurs droits contre les attaques des seigneurs protestants. Ce conseil insinua qu'il fallait instituer dans différents couvents certains fonctionnaires dont la charge consisterait à veiller sur les revenus et à verser entre les mains de la chambre aulique ce qui resterait après la solde de la dépense du couvent. La plupart de ces fonctionnaires furent des magisters luthériens, qui employèrent tous les moyens imaginables pour faire prédominer les nouvelles doctrines, soit dans les cloîtres mêmes, soit en instituant des ecclésiastiques favorables au luthéranisme dans les paroisses dépendantes des couvents.

Ce conseil obtint aussi de Ferdinand un règlement spécial sur le culte divin, qui prescrivait combien de grand'messes on pouvait célébrer dans les couvents, quand on pourrait chanter l'office, comment on administrerait les sacrements et accomplirait les autres usages en vigueur. On obligea les supérieurs des couvents à se conformer à ce règlement. Il en fut publié un autre pour les églises du diocèse de Vienne et de Wiener-Neustadt; les bourgmestres et les syndics furent chargés d'en surveiller l'observation et d'avertir d'abord les évêques et les chapitres des cathédrales si les supérieurs des couvents y mettaient de la négligence, et, au cas où l'avertissement serait inutile, d'en rendre compte à la cour. Toutes ces mesures tendaient à augmenter, parmi les laïques, le mépris de la religion catholique et du clergé, et devaient hâter leur ruine.

Lors même que, de temps à autre, Ferdinand publiait ou renouvelait quelque ordonnance favorable au Catholicisme, elle restait sans effet, au milieu des circonstances politiques, toujours contraires à l'Église. Après la conclusion de la paix de religion d'Augsbourg, en 1555, les États protestants essayèrent, dans une diète générale de toutes les provinces autrichiennes, tenue à Vienne en 1556, de lier le vote des subsides pour la guerre de Turquie à la concession de la liberté religieuse. Ils la demandèrent comme un droit fondé sur les articles de la paix de religion de Passau et d'Augsbourg. Ferdinand répondit que, d'après ces articles, ce serait plutôt l'empereur qui pourrait les obliger à professer sa religion; il ajouta qu'il ne voulait pas user de son droit, mais qu'il ne pouvait pas non plus leur accorder leur demande, qu'il pourrait tout au plus ne pas leur interdire l'usage de la communion sous les deux espèces, si d'ailleurs ils s'attachaient à la foi catholique. Les États protestants ne remplirent aucune des conditions stipulées, et Ferdinand n'en laissa pas moins tomber en désuétude presque toutes les lois pénales et toutes les défenses relatives aux questions religieuses. Il en résulta un conflit assez vif entre lui et le Pape Paul IV.

Les habitants luthériens de Steyer n'usèrent de la permission du calice que



pour renverser entièrement le culte catholique. En 1556, le magistrat luthérien de cette ville abolit la messe pendant les jours de la semaine. En 1557, à Pâques, on abandonna la consécration, sur la demande de Waldner, et, la même année, on supprima la procession du Très-Saint Sacrement. Cette procession avait tellement exaspéré le fanatisme des Luthériens qu'en 1549, à Vienne, un garçon boulanger avait arraché l'ostensoir des mains du prêtre et avait foulé aux pieds l'hostie consacrée, crime qu'il avait expié sur l'échafaud. On était obligé de faire accompagner par des soldats le prêtre qui portait le saint Viatique aux malades.

Le seul moyen efficace que Ferdinand employa contre les usurpations nouvelles des Luthériens et le schisme de plus en plus envahissant fut l'introduction des Jésuites.

Ferdinand avait appris à connaître, par l'intermédiaire de son confesseur Urbain, évêque de Laybach, à la diète d'Augsbourg, en 1550, le P. Lejay, qui avait fait une si profonde impression sur le prince que, dès 1551, il s'adressa à S. Ignace pour lui demander de fonder un collége de son ordre à Vienne. Dix Jésuites y arrivèrent en effet dans cette année; un peu plus tard survinrent le P. Lejay et le P. Schorich. Lejay, devenu premier recteur du collége de Vienne, mourut en 1552, et fut remplacé la même année par les PP. Nicolas Gaudanus et Pierre Canisius. Ces savants et pieux religieux firent une forte impression sur les esprits, les uns en qualité de professeurs de théologie de l'université, comme Lejay et Gaudanus, les autres en qualité de prédicateurs, et Canisius (1) surtout se distingua parmi eux. Les intrigues des Luthériens et la difficulté qu'il avait de parler l'allemand détournèrent d'abord les auditeurs de sa chaire; mais il finit par vaincre l'inattention publique par sa science et son habileté acquise. Ferdinand contraignit en quelque sorte le P. Canisius à administrer le diocèse de Vienne. A partir de 1553 les Jésuites firent des missions à la campagne, surtout pendant le carême, pour maintenir la foi catholique dans les nombreuses paroisses dévastées par l'hérésie et pour y distribuer les sacrements. Ils avaient ouvert en 1552 un collége qui avait quatre classes et compta d'abord cinquante élèves. En 1554 ils fondèrent un collége dans le couvent des Carmélites, qu'on leur abandonna, et auquel en 1560 on adjoignit la maison établie par Ferdinand pour la jeunesse noble. Comme la noblesse autrichienne hésitait à confier ses fils à la direction des Jésuites, ils admirent d'abord, avec l'autorisation de l'empereur, des jeunes gens de la noblesse étrangère, de Bohême, de Hongrie, de Pologne et d'Italie, jusqu'à ce que peu à peu l'opposition tomba. En 1558, le recteur Jean Victoria avait pu, avec le concours des Jésuites, créer une maison pour de pauvres étudiants, destinée en même temps à devenir une pépinière d'ecclésiastiques. Canisius rendit le plus grand service à la cause catholique en Autriche en rédigeant le catéchisme qui fut prescrit, exclusivement à tout autre, aux écoles et aux églises de la haute, basse et moyenne Autriche, par un ordre adressé en 1554 à toutes les autorités. On institua dans le même but, avec les mêmes résultats, un collége de Jésuites à Prague, en 1554 et 1555. Les Jésuites y obtinrent le bâtiment dit *Clementinum*, qu'avaient d'abord possédé les Dominicains. Le premier Jésuite de Bohême fut Wenceslas Sturem, disciple immédiat de S. Ignace de Loyola, qui fut des plus utiles à la conservation de la religion catholique en Bohême. Ses conseils contribuèrent à établir, à Krumau par

(1) *Voy.* cet article.

les soins de Guillaume de Rosemberg, à Neuhaus par la générosité d'Adam de Neuhaus, des colléges qui devinrent les plus solides forteresses de la foi catholique, dans ce royaume si éprouvé. La nouvelle doctrine, que favorisait en Bohême la division des catholiques, reconnue par le Compactat de Bâle, en utraquistes (1) et en fidèles recevant la communion sous une seule espèce (*sub una*), avait dès 1519 gagné de secrets adhérents. Les premiers prédicateurs du luthéranisme à Prague furent un ermite, ou pèlerin, nommé frère Mathias, qui parlait en plein air; puis un moine de Zwickau, le F. Thomas (probablement Münzer), qui, en 1521, prêchait et donnait la communion luthérienne à Prague et à Saaz. Le curé de l'église de Tein (Tein-Kirche), Gallus Czahera, nommé en 1524 administrateur consistorial utraquiste, professait des principes luthériens et appelait le réformateur de Wittenberg son maître. Cependant tous les utraquistes n'étaient pas favorables à la doctrine de Luther; beaucoup d'entre eux persévéraient dans la foi catholique et s'opposaient vigoureusement aux innovations. Les conflits entre les utraquistes luthériens et catholiques, à la tête desquels se trouvait un certain Pascheck, firent éclater une sédition populaire ; l'hôtel de ville fut envahi, et l'on destitua le bourgmestre Hlavsa, favorable aux Luthériens, et ses principaux adhérents dans le conseil. Czahera passa alors ouvertement du côté des utraquistes luthériens. On prit de sévères mesures contre les novateurs; Hlavsa et ses partisans furent expulsés de la ville; on évinça des prédicateurs séditieux; le roi Louis promulgua des décrets contre les Picards ou frères bohémiens, étroitement unis aux Luthériens, ordonnant de s'opposer de toutes manières à l'intrusion des ecclésiastiques et des laïques enseignant des doctrines étrangères, de ne publier de nouveaux écrits qu'après leur approbation par les censeurs du consistoire, de punir de mort et de la confiscation des biens quiconque répandrait des écrits hérétiques. Ces dispositions prises en faveur de l'Église catholique furent fortifiées par la décision de la diète de 1525, qui ordonna que tout le monde observât le Compactat de Bâle, et par la prudence du légat du Pape à la cour du roi Louis, Jean-Antoine Burgio, qui, à la demande de l'administrateur consistorial Czahera (1), fit confirmer aux états le Compactat déjà rappelé par Pie II. On prit alors à Prague des mesures plus sévères encore contre les non-catholiques; on sévit surtout contre les frères bohémiens; on en chassa beaucoup, d'autres s'exilèrent d'eux-mêmes. Hlavsa put néanmoins trouver accès auprès du roi Louis, à Bude; outré des violences exercées contre eux, Louis ordonna aux habitants de Prague de se réconcilier avec Hlavsa et ses partisans, de leur rendre les biens confisqués, ce que le parti dominant à Prague n'exécuta pas, Louis ayant été tué à la bataille de Mohacz, gagnée par les Turcs, en 1526.

Ferdinand Ier lui succéda. Après de longs et inutiles pourparlers, Hlavsa et les autres exilés furent réintégrés, et Pascheck, résistant aux ordres du roi, banni en 1530. Le même sort atteignit l'administrateur Czahera. Le retour des exilés contribua à la propagation des doctrines qui avaient causé leur bannissement, et, à dater de ce moment, le luthéranisme fit de rapides progrès, surtout parmi les seigneurs et les chevaliers, quoique Ferdinand s'y opposât, en Bohême comme dans ses États héréditaires, par toutes sortes de prohibi-

(1) *Voy.* HUSSITES.

(1) *Voy.* Poschek, *Hist. des contre-réformateurs de Bohême*, I, 58.

tions et de mesures pénales. L'absence d'une surveillance régulière, dans cet état indécis de demi-schisme, permit aux seigneurs terriens et aux magistrats, par exemple à Cuttenberg, à Bunzlau, d'appeler sous le nom d'utraquistes des Luthériens et des Picards à des cures vacantes. Ces prétendus utraquistes passèrent bien vite à l'adoption des doctrines luthériennes, et le nombre des hérétiques augmenta considérablement, surtout du côté d'Ellbogen et d'Eger.

Les États protestants de Bohême refusèrent, au moment où éclata la guerre de Smalkalde, de marcher contre la Saxe, et en furent sensiblement punis, après la bataille de Mühlberg, en 1547. Le protestantisme rétrograda alors, d'autant plus qu'à la diète de 1549 la réconciliation des utraquistes avec le Saint-Siége avança notablement. Le roi déclara à la diète qu'il était nécessaire, pour pouvoir achever l'affaire avec le Pape, que les utraquistes, sauf la communion sous les deux espèces, se conformassent en tout à la foi catholique. Les états consentirent à ce vœu, et les efforts du nonce du Pape Prosper a S. Cruce, de l'évêque de Chiem et de Mystopulos, administrateur utraquiste, parvinrent à faire reconnaître et déclarer de nouveau à une grande partie des prêtres utraquistes que le Sacrement est reçu tout entier sous chacune des espèces, que ce n'est pas un commandement divin de recevoir la communion sous les deux espèces; seulement les anciens utraquistes prétendirent n'être pas tenus de renouveler cette déclaration chaque fois qu'ils administreraient le Sacrement. Ils promirent aussi de prêter une fidèle et sincère obéissance au Pape, et de ne plus célébrer la mémoire de Huss. Le roi résolut alors d'envoyer une députation spéciale à Rome et de poursuivre sérieusement la conclusion de l'affaire; mais il fut de nouveau empêché de terminer cette négociation par l'opposition de quelques prêtres utraquistes, luthériens déguisés, qui résistèrent au consistoire et soulevèrent leurs paroisses. Ferdinand, pour ne pas provoquer un schisme plus grand et ne pas exciter un soulèvement dangereux, remit la conclusion à des temps plus favorables. En attendant, le roi cherchait à former un clergé catholique solide en fondant le collége des Jésuites de Prague, mentionné plus haut, et ne cessait pas de s'élever par d'énergiques mesures contre l'intrusion des prédicants qui de temps en temps se glissaient parmi le clergé. Ainsi, en 1555, il exila 170 ou 200 ecclésiastiques qui avaient pris des femmes. On ne toléra pas non plus, à dater de 1547, les frères bohémiens (1).

Enfin, pour obtenir l'union si longtemps désirée des utraquistes avec les Catholiques de Bohême, Ferdinand chargea ses représentants au concile de Trente, Antoine Brus, archevêque de Prague, George Diaskowich, évêque de Cinq-Églises, et le comte Sigismond de Thun, de demander au concile la concession du calice (1562). Il convoqua aussi, de concert avec Albert V, duc de Bavière, une assemblée provinciale à Salzbourg, à laquelle, entre autres articles moins importants, il proposa la question de savoir si on ne pouvait pas abandonner le jeûne au libre arbitre de chacun et introduire des prières en langue nationale pendant la sainte messe. On exposa surtout que la concession du calice et le mariage des prêtres étaient les uniques moyens d'arrêter les envahissements du protestantisme. Les évêques réunis à Salzbourg résolurent de soutenir la tentative de l'empereur et du duc de Bavière par une députation spéciale; mais le comité rejeta complétement la requête en ce qui concernait le mariage des prêtres, abandonnant au Pape la décision relative à la communion sous les deux espèces. Pie IV accorda l'usage du calice dans

(1) *Voy.* cet ticle

une lettre adressée, le 16 avril 1564, à l'archevêque de Salzbourg. Même communication fut faite au patriarche d'Aquilée et à l'archevêque de Prague. Celui-ci ordonna dès lors des prêtres utraquistes, et c'est ainsi que les utraquistes subsistèrent légalement en Bohême de 1564 à 1622. Bientôt après la concession du calice aux provinces autrichiennes Ferdinand Ier mourut (25 juillet 1564). Il avait partagé ses États entre ses trois fils, Maximilien, Charles et Ferdinand; le premier reçut la haute et basse Autriche, la Bohême et les pays qui en dépendaient, la Moravie, la Silésie, la Luzace, plus la Hongrie; Charles, l'Autriche centrale (Styrie, Carinthie, Carniole, Goritz, avec une partie de la Croatie); Ferdinand, le Tyrol et l'Autriche antérieure.

A la mort de Ferdinand Ier, les protestants formaient déjà, dans quelques-uns de ces pays, la majorité de la population, par exemple dans la basse Autriche; dans les autres contrées, les états, qui alors exerçaient seuls une influence politique, étaient, çà et là unanimement, partout en majorité, favorables aux nouveautés religieuses. Si, malgré les efforts de Ferdinand dans les États où sa puissance souveraine était incontestée, le protestantisme était parvenu à une pareille consistance, ce devait être bien autre chose en Hongrie, où la nouvelle doctrine avait pris pied, comme en Bohême, sous le règne du roi Louis II.

A peine les premiers écrits propageant la réforme en Allemagne avaient-ils paru que des négociants les avaient importés en Hongrie et en Transylvanie (1518). L'agitation que la lecture de ces livres excita dans les esprits fut énorme, et on ne resta pas longtemps sans voir paraître des prédicateurs de la nouvelle doctrine. L'un des premiers fut Michel Seklosy, à Ujhely. En outre le luthéranisme s'établit de fort bonne heure parmi les populations allemandes du comitat de Zips et parmi les Saxons de Transylvanie, par les prédications d'Ambroise le Silésien, de George, autrefois moine dominicain à Hermannstadt, et par les conseils et les mesures du comte saxon Marc Pemphlinger. Il se répandit d'autant plus facilement que les habitants d'Hermannstadt étaient alors en conflit avec l'archevêque de Gran, George Szakmari, au sujet de l'exemption des tribunaux séculiers, dont les ecclésiastiques jouissaient, et qui disposait les habitants à adopter une doctrine qui leur donnait raison du privilége. On vit aussi se former des communes protestantes parmi les Magyares, sous le roi Louis II, à Ujhely, Saros-Patak, Debreczin et Mohacz. En 1523, le protestantisme paraissait tellement menaçant en Hongrie que les états de l'empire prièrent le roi de décréter la peine de mort et la confiscation des biens contre les novateurs et leurs partisans: *Omnes Lutheranos et eorum fautores ac factioni ipsi adhærentes, tanquam publicos hæreticos hostesque sacratissimæ Virginis Mariæ, pœna capitis et ablatione omnium bonorum suorum Majestas R. punire dignetur.* Articulus 54, comit. Budens. (1523). Vers le même temps le roi Louis donna ordre au magistrat d'Hermannstadt de rechercher de maison en maison les œuvres de Luther et de les brûler sur le marché public. Il envoya dans ce but des commissaires archiépiscopaux, qui firent en effet brûler divers livres luthériens; mais le fanatisme était déjà tel que les adhérents des nouvelles doctrines inventèrent une histoire de miracle qui obtint une croyance générale. On avait vu, disaient-ils, du fort de l'incendie des livres brûlés sur la place, le psautier de Luther s'élever dans les airs, retomber sur la tête d'un des commissaires et l'abattre; le commissaire était mort trois jours après. Le nombre des novateurs augmentait à ce point que le clergé

déclarait dans son désespoir à l'archevêque de Gran que le luthéranisme ne pouvait avoir plus d'empire dans la ville même où résidait Luther. Il y eut également des prosélytes à Bude, capitale de la Hongrie (Simon Grynæus et Vit Vinscheemyus). Après la bataille de Mohacz (1526), la situation de l'Église catholique empira, par suite même de la lutte qui s'éleva, pour la succession à la couronne de Hongrie, entre Ferdinand et Jean de Zapolya, grand-prince de Transylvanie, lutte qui non-seulement détourna l'attention des progrès que faisait pendant ce temps la réforme, mais qui imposait aux deux rivaux la nécessité politique de rester neutres entre les partis ou de ménager les novateurs. De plus, la plupart des évêques étaient morts dans la bataille de Mohacz, et leurs siéges restèrent vacants, moins encore à cause de la guerre des Turcs que par suite de l'anarchie féodale qui régnait partout et que les guerres du dehors et du dedans favorisaient également. Les biens de la plupart des siéges vacants furent occupés par les grands. Pierre Pérény, qui construisit la première église et la première école protestante en Hongrie, à Saros-Patak, en 1522, s'arrogea les biens de l'évêché d'Erlau; Jean Serecsen, les biens de l'évêché de Cinq-Églises; Valentin Török, ceux de Neutra; Paul Bakics, ceux de Raab; Paul Bodo, ceux de Transylvanie; Gaspar Perusich, ceux de Czanad; Émeric Czibak, ceux de Groswardein. Les grands s'emparèrent de même, contre tout droit, des biens des couvents et des colléges dont les habitants avaient fui devant l'invasion des Turcs. Ainsi s'affaiblit et s'appauvrit le clergé catholique. Le mal s'accrut par les mesures imprudentes de la cour de Rome, qui imposa aux évêques nouvellement nommés une taxe, pour être confirmés, taxe que les évêques se trouvaient hors d'état de payer, tant ils étaient dénués, et des années s'écoulaient de cette manière sans qu'ils pussent remplir leurs fonctions (1). Les familles les plus puissantes embrassèrent le protestantisme, les Balassa, les Bathyany, les Bocskay Doboi Druget, Forgacs, Kendy Seredy, Turzo. Le palatin Thomas Nadasdy favorisait publiquement les protestants. Ce fut à lui que Mélanchthon recommanda le plus important des réformateurs et le plus célèbre des Luthériens hongrois, Mathias Dévay; ce fut dans son imprimerie que fut imprimée la traduction hongroise du Nouveau Testament qu'avait faite Jean Sylvestre, au point de vue du protestantisme. L'hérésie trouva aussi des adhérents parmi les membres du haut clergé, tels que le vieux prévôt d'Erlau, Heiczey, qui introduisit des prédicateurs luthériens à Kis-Talya; Émeric Bebek, prévôt de Stuhlweissenbourg, qui se fit protestant et se maria; Joseph Horvat, prévôt de Zips; Martin Kechety, évêque de Vesprim, et François Turzo, évêque de Neutra. Dès 1525 les cinq villes libres de la haute Hongrie, Leutschau, Seben, Bartfeld, Éperies et Kaschau, s'étaient déclarées pour les nouvelles doctrines. En 1549 elles présentèrent, de concert avec les protestants du comitat de Savost, au roi Ferdinand, une Confession en vingt chapitres (*Confessio pentapolitana*). Bientôt les autres villes de la haute Hongrie présentèrent une Confession semblable. Mathias Dévay eut tant de succès qu'on le nomma le Luther hongrois, *Lutherus Hungaricus*. Il était revenu en 1531 de Wittenberg dans sa patrie, et prêcha d'abord à Ujhely, sous la protection de Gaspar Dragfy, puis à Bude, Papa, Sarvar, et près du lac de Balaton (Platten-See). Il fut emprisonné successivement par Jean de Zapolya et par Ferdinand, et remis en liberté par l'un et par l'autre.

(1) Conf. Mailath, *Hist. des Magyares*, t. III, c. 44.

Cependant les circonstances parurent devenir plus favorables à l'Église catholique par la paix de 1538, qui proclama Ferdinand seul roi de Hongrie et ne laissa à Jean de Zapolya que le titre de roi, avec le gouvernement de la Transylvanie et d'une partie de la haute Hongrie. Mais ce retour fut de courte durée. Dès 1540, après la mort de Jean de Zapolya, sa veuve Isabelle chercha à défendre, avec le concours des Turcs, et en faveur de son fils nouveau-né Jean-Sigismond, les pays qui, à la mort de Zapolya, devaient faire retour à Ferdinand. Toutefois elle dut se contenter de la Transylvanie, sans que pour cela le reste de la Hongrie passât à Ferdinand, les Turcs étant demeurés en possession de la partie de la Hongrie qu'ils avaient occupée au nom de leur allié Sigismond. Déjà, dans la première année du règne de Jean de Zapolya, en 1529, les bourgeois d'Hermannstadt avaient banni les moines et les prêtres catholiques de la ville, et Kronstadt avait suivi leur exemple. Néanmoins, sous le même Jean de Zapolya et sous son fils, deux évêques successifs, Stabilius, évêque de Transylvanie, et Martinuzzi, évêque de Groswardein, plus tard cardinal, le conseiller le plus influent de Jean et d'Isabelle, sa veuve, crurent pouvoir agir avec toute la sévérité des lois contre les novateurs. Martinuzzi avait eu surtout en vue le plus célèbre prédicateur luthérien des Saxons de Transylvanie, Jean Honter (1). Ce Honter, né à Kronstadt, avait efficacement contribué à la propagation des doctrines nouvelles parmi les Magyares et les Szeklers, en traduisant en hongrois plusieurs ouvrages de Luther. De concert avec un autre prédicateur, nommé Klotz, et avec Valentin Weber, il avait réussi à entraîner tout le Burzenland (district de Transylvanie). Martinuzzi demanda avec instance à la diète de Klausenbourg, en 1541, qu'on condamnât Honter et ses associés au bûcher ; mais le parti adverse obtint des états la délivrance de Honter et de ses compagnons, et leur renvoi dans leur patrie. Encouragés par cette issue favorable, les prédicants se vouèrent avec plus d'ardeur et d'assurance à la propagande luthérienne, et dans l'espace de deux années les villes saxonnes embrassèrent la foi protestante. Toute la nation saxonne se déclara, en 1545, au synode de Medwisch, en faveur de la Confession d'Augsbourg; une déclaration semblable fut faite, la même année, en Hongrie par le synode d'Erdõd, auquel adhérèrent également les Hongrois de Transylvanie. Bientôt de nouveaux synodes se tinrent jusque dans les parties de la Hongrie directement soumises à Ferdinand, qui affermirent et organisèrent la nouvelle église.

(1) *Voy.* cet article.

Après la victoire remportée sur les confédérés de Smalkalde, Ferdinand Ier obtint, il est vrai, à la diète de Presbourg, en 1548, un décret contre les nouveautés religieuses et les hérésies (1); mais l'article 11 de ce décret restreignait tellement l'application de ces défenses qu'elles ne pouvaient plus atteindre que les anabaptistes et les sacramentaires. Ferdinand n'avait pas même le pouvoir de ralentir les progrès de l'hérésie. Dans les parties de la Hongrie occupées par les Turcs, la parfaite indifférence de ceux-ci, au milieu du conflit des confessions chrétiennes, permettait aux nouvelles doctrines de se répandre sans entrave.

Isabelle, chassée en 1551 par Ferdinand, ramenée en 1556 par les Turcs, dut, pour assurer à son fils la Transylvanie déjà presque entièrement vouée à la réforme, ratifier la décision de la diète de Klausenbourg, de 1557, d'après laquelle il était accordé aux partisans de la Confession d'Augsbourg des droits

(1) Art. 5.

égaux à ceux des Catholiques. A l'époque où en Transylvanie la Confession d'Augsbourg était ainsi reconnue par l'État comme la foi catholique, les réformateurs de Hongrie se divisaient en Luthériens et Calvinistes. Les plus notables prédicants magyares, et parmi eux Mathias Dévay, se déclarèrent pour Calvin, d'abord au synode de Czenger (*Confessio Czengerina*), en 1557 ou 1558, et en 1566 toutes les communes magyares réformées souscrivirent la Confession helvétique. Les paroisses magyares de Transylvanie devinrent également calvinistes, et, après de longues discussions, les Saxons luthériens et les Magyares helvétiques conclurent, par l'entremise de George Blandrata, en 1564, au synode d'Enyed, un accord d'après lequel un superintendant luthérien fut nommé pour les Saxons et un superintendant calviniste pour les Hongrois et les Szeklers. Cette première division des hérétiques en amena bientôt d'autres; les anabaptistes, les Mennonites, les Sociniens levèrent la tête; mais ces derniers seuls, qu'on nommait aussi unitaristes, purent se maintenir à côté des Luthériens et des Calvinistes. Leur chef, en Transylvanie, était l'Italien Blandrata (1), médecin du grand-prince. Il sut d'abord gagner aux opinions sociniennes le prédicateur de Klausenbourg François Davidis, et leurs efforts réunis amenèrent à l'unitarisme le grand-prince Jean Sigismond. L'initiative de Sigismond entraîna plusieurs seigneurs de la cour; l'exemple de ces derniers attira la multitude, et bientôt Blandrata se vit à la tête d'une communauté à laquelle la diète de Klausenbourg de 1571 accorda la liberté religieuse. En Hongrie, cependant, les unitaristes furent constamment repoussés; les Calvinistes et les Luthériens seuls se maintinrent, sans pouvoir, du reste, se faire reconnaître par Ferdinand, ce qui ne les empêcha pas d'avoir de fait une telle prépondérance que ce n'étaient pas ces sectes, mais bien les Catholiques, qui paraissaient *tolérés* en Hongrie. Ferdinand tâcha, par différentes ordonnances, de sauver l'Église du pillage de ses biens. La première loi à ce sujet parut en 1536. D'autres décrets de Ferdinand eurent pour objet le rétablissement de la discipline ecclésiastique. Ainsi il recommanda aux évêques d'envoyer partout des archidiacres pour instruire le peuple, de donner des prédicateurs aux paroisses, d'instituer des curés, d'ériger des écoles, de n'ordonner prêtres que des hommes pieux et instruits. Il fut enjoint aux autorités séculières de ne pas s'opposer aux évêques.

Il parut peu de lois directes contre les hérétiques. Les articles 5 et 11 de la diète de Presbourg, de 1548, étaient renouvelés presque à chaque diète, sans acquérir par là plus de force. Le petit nombre d'évêques hongrois qui existaient encore s'opposèrent de tout leur pouvoir aux innovations, cherchèrent à relever dans leurs lettres pastorales ceux qui étaient tombés, à ramener les transfuges, chassèrent, partout où ils le purent, les prédicants, tinrent des synodes diocésains pour se rendre un compte exact de l'état de leurs diocèses et prendre dans un concile national des mesures générales et définitives. Nul prélat ne se signala plus par son zèle apostolique que l'archevêque primat Olah, qui fut le promoteur des décisions que les évêques prirent en commun contre le protestantisme en 1559, et qui, pour améliorer les affaires ecclésiastiques de son diocèse, tint à Tyrnau des synodes diocésains en 1560, 1561, 1562, 1563, 1564 et 1566. Toutes ces mesures ne demeurèrent pas stériles sans doute, mais ne firent pas reculer le protestantisme d'un pas. Sous le successeur de Ferdinand Ier, Maximi-

(1) *Voy.* cet article.

lien II, le luthéranisme non-seulement fut toléré en Hongrie, mais encore singulièrement favorisé par la reconnaissance qu'en firent les généraux autrichiens Lazare Schwendy et Ruber de Pixendorf.

Ainsi, sur les trois maîtres entre lesquels se trouvait alors partagée la Hongrie, Jean-Sigismond Zapolya était Socinien et par conséquent hostile à l'Église catholique, le sultan était indifférent, et Maximilien favorable aux Luthériens. Ces circonstances donnèrent au protestantisme une telle prédominance que, lorsque Rodolphe monta sur le trône, on comptait neuf cents communes luthériennes dans les parties de la Hongrie qui n'étaient pas turques. Les Calvinistes étaient encore plus nombreux; seize administrateurs supérieurs de comitat, presque tous grands dignitaires de l'empire, étaient protestants, et l'on pouvait croire que sous peu toute la Hongrie aurait embrassé l'hérésie. Maximilien II (1) se montra extrêmement indulgent, en Bohême et en Hongrie, à l'égard des protestants; ainsi il accorda à la prière des états *sub utraque* qu'on ne fît pas mention du Compactat en ratifiant les priviléges territoriaux. Néanmoins, lorsqu'en 1575 les Calixtins luthériens et les frères bohémiens se coalisèrent et présentèrent à l'agrément de l'empereur une Confession commune, à l'exemple du *Consensus Sendomiriensis* conclu entre les frères bohémiens, les Luthériens et les Calvinistes de Pologne, l'opposition des États catholiques eut encore assez de poids pour que Maximilien n'osât donner que verbalement l'autorisation qu'on lui demandait. Il alla plus loin dans la basse et la haute Autriche. Dès 1568 il avait accordé aux seigneurs et chevaliers luthériens, au prix de 3,600,000 florins de dettes de l'État dont ils s'étaient chargés, le droit de pratiquer la religion selon la Confession d'Augsbourg dans les châteaux et maisons situés sur leurs terres, ainsi que dans les églises soumises à leur patronage. Toutefois cette déclaration ne fut d'abord que conditionnelle, et son accomplissement dépendait de l'unité doctrinale et liturgique des communes, alors fort divisées par les opinions de Flacius. Pour arriver à cette unité on devait rédiger un livre symbolique et un rituel communs. Le célèbre professeur de Leipzig Camerarius, que l'empereur avait envoyé pour travailler à ces livres, étant reparti avant l'arrivée de David Chytræus (1), de Rostock, que les états avaient chargé de la même mission, ce fut Chytræus qui les termina, avec le concours d'un certain Reuter, prédicateur de Rosenburg-am-Kampe (1569). Mais le rituel ecclésiastique de Chytræus ne put obtenir l'assentiment des princes souverains qu'après qu'on y eut fait plusieurs changements demandés par l'empereur. Alors seulement, le 14 janvier 1571, la liberté religieuse fut solennellement proclamée. On nomma ce document l'*Assécuration de la concession*. Il y était dit : « Nous consentons à ce qu'ils (les états) puissent se servir librement, dans tous leurs châteaux et maisons et sur leurs terres, *nos* villes et marchés exceptés, pour eux, leurs valets et leurs vassaux, à la campagne et dans les églises qui s'y trouvent, de la Confession (d'Augsbourg) et des rituels que les états nous ont soumis, et mettre en pratique aussi bien la doctrine que les cérémonies conformes aux rituels. »

La liberté religieuse donnée aux États de la basse Autriche fut étendue à ceux de la haute Autriche, conformément à une promesse accordée par Maximilien aux états provinciaux de l'Ens supérieur, réunis en 1569 à Linz; mais les

(1) *Voy.* cet article.

(1) *Voy.* cet article.

uns et les autres allèrent bien au delà des droits reconnus par l'*Assécuration de la concession*. D'après celle-ci, les seigneurs et chevaliers luthériens n'avaient pas le droit de recevoir leurs vassaux, encore bien moins les vassaux étrangers, aux exercices religieux dans leurs châteaux et leurs maisons ; ils ne devaient point accorder l'entrée des églises qu'ils patronaient, durant l'office luthérien, à des vassaux étrangers; ils n'avaient pas non plus le droit de faire célébrer le culte dans leurs maisons pour eux-mêmes, à plus forte raison pour les habitants, dans les villes impériales et dans les bourgs de l'empire. Néanmoins tout cela eut lieu sans que Maximilien y mît aucun obstacle. Les Luthériens ne furent pas plus fidèles à la condition, qu'ils avaient acceptée, de se conformer absolument, dans l'exercice de leur culte, au rituel approuvé par l'empereur. Il en fut de même des discussions doctrinales, qui continuèrent entre les partisans de Chytræus, de Mélanchthon et de Flacius.

De simples villes s'arrogèrent le droit d'introduire le culte luthérien. Maximilien céda sur ce point comme sur tous les autres, et ne s'opposa pas à ce qu'on célébrât publiquement ce culte dans le palais syndical (Landhaus) de Vienne. Déjà les conseils municipaux luthériens essayaient de faire de l'acceptation du symbole de la Confession d'Ausbourg la condition du droit de bourgeoisie. Comme depuis longtemps les seigneurs et les chevaliers luthériens avaient la haute main dans les diètes et les conseils des États, ils surent arranger les choses de façon que, sans le savoir, les États catholiques concoururent à l'entretien de la religion luthérienne et de son clergé par des contributions qui s'élevaient souvent au triple de ce que payaient les seigneurs et les chevaliers luthériens eux-mêmes. Déjà les Catholiques ne pouvaient plus se faire élire députés des états ou membres de la diète.

Les empiétements les plus violents sur le droit de patronage des corporations religieuses étaient à l'ordre du jour. Parmi les gentilshommes luthériens les plus ardents de l'époque, on comptait, en basse Autriche, Jean de Gunzendorf, Quintin d'Althan et Héléchart Jörger. Des prédicants, placés par eux à Viehofen et à Zacking, avaient, dès 1575, amené presque la plus grande partie des habitants de la ville impériale de Saint-Pölten à adopter le luthéranisme. Il en fut de même à Neustadt. A conclure des actes de la visite des églises luthériennes faite en 1580, et qui compte dans les diverses provinces 50, 86, 90, 94 localités tout à fait luthériennes et en grande partie pourvues de prédicateurs particuliers, l'Église catholique déchut tellement sous Maximilien qu'elle était près de s'éteindre. Elle n'était guère en meilleure situation dans la haute Autriche. Toutefois ce fut précisément dans la basse Autriche, où l'Église était tombée si bas, que commença la restauration de la foi catholique. Ce changement favorable fut opéré par la fermeté de l'empereur Rodolphe II ; par l'énergie que mit le gouverneur de la basse Autriche, l'archiduc Ernest, à exécuter les ordres de l'empereur relatifs aux affaires religieuses ; par l'activité extraordinaire et le talent éminent que déploya Melchior Klésel (1), dans les mains duquel on avait concentré, comme vicaire général de l'évêché de Passau, pour tout le pays au-dessous de l'Ens, depuis 1581, et de l'évêché de Wiener-Neustadt et de Vienne, depuis 1588 et 1598, toute l'administration des affaires de l'Église ; enfin par le zèle et le savoir des Jésuites et du jeune clergé élevé par leurs soins. On ne restreignit en aucune façon la liberté reli-

(1) *Voy.* cet article.

gieuse accordée aux États en 1571, mais on réprima et punit tout ce qui allait au delà de la teneur de l'*Assécuration de la concession*. Par exemple on interdit le culte public du luthéranisme dans le palais synodal de Vienne, et, quand on vit les bourgeois courir après les prédicants d'Hernal et d'Ingersdorf et les seigneurs de ces endroits favoriser ces visites illégales, on y prohiba également le culte luthérien. L'empereur et l'archiduc demandèrent aux États catholiques de mettre vigoureusement la main à la conversion de leurs vassaux luthériens, en leur promettant de la manière la plus formelle le concours du souverain contre tous les obstacles possibles, et engagèrent tous les supérieurs de couvents à ne prendre à leur service et comme fonctionnaires dans leurs maisons et leurs terres que des gens dévoués à la religion catholique.

Ils envoyèrent aussi des commissaires impériaux dans toutes les cures urbaines et rurales qui étaient sous le patronage du prince, ou d'une corporation religieuse, ou dans le domaine direct de l'évêque, abolir les nouveautés religieuses. Les pasteurs intrus furent peu à peu remplacés par des prêtres catholiques dans 700 cures et bénéfices. Les prêtres étaient la plupart tirés des séminaires locaux dirigés par les Jésuites; d'autres dignes ecclésiastiques furent attirés, par l'infatigable activité de Klésel, des diverses contrées de l'Allemagne. Cette sollicitude et ces efforts produisirent les plus heureux résultats. En 1602, treize villes impériales se déclarèrent solennellement en faveur de la foi catholique, dans un document envoyé au gouvernement; c'étaient Bade, Bruck sur la Leutha, Eggenbourg, Gumpoldskirchen, Hombourg, Korneuboug, Neustadt, Retz, Tula, Waidhofen sur la Théga, Weitra et Zwettl.

Désireux de les confirmer dans leur bonne résolution, l'empereur promulgua, pour les villes et les bourgs de son domaine, une loi d'après laquelle: 1° nul ne pouvait être élu membre du conseil municipal s'il n'appartenait à la religion catholique; 2° les Catholiques seuls pouvaient obtenir à l'avenir les droits de bourgeoisie.

On s'occupa aussi de la restauration de l'université de Vienne, devenue luthérienne, et on commença par ordonner, avant tout, qu'un Catholique seul pourrait être promu recteur de l'université. Les ouvriers les plus actifs dans cette œuvre de restauration de la foi catholique furent le conseiller de l'empire et docteur en droit civil et en droit canon George Eder; le P. Schérer, Jésuite, qui surpassa tous les prédicateurs par son talent et son zèle, ramena un grand nombre de paroisses et un certain nombre de seigneurs et de chevaliers; et Melchior Klésel, dont les fréquentes prédications dans les endroits infectés d'hérésie ne manquaient presque jamais leur effet.

Les protestants, effrayés de ces résultats, cherchèrent à s'unir dans une convention liturgique et disciplinaire tenue à Horn en 1580, où ils appelèrent à leur aide Chytræus de Rostock, qui se fit remplacer par son collègue Backmeister. Ils envoyèrent un visiteur général dans toutes les communes luthériennes; çà et là ils s'opposèrent de vive force aux ordres de l'empereur et se révoltèrent ouvertement. Ainsi lorsque, conformément aux prescriptions du gouverneur, on interdit les églises luthériennes d'Hernal et d'Ingersdorf, les prédicants haranguèrent du haut des fenêtres du château les habitants de Vienne et les gens de la campagne rassemblés pour les entendre, et ils allumèrent tellement le fanatisme de cette multitude qu'elle arracha partout les armes de l'évêque et se disposa à rétablir, bon gré mal gré, le culte luthérien. Les habitants de la ville de Bruck sur la

Leutha et de Waidhofen sur l'Yps furent également soulevés et résistèrent aux ordres du souverain. Des séditions populaires eurent lieu en 1589 dans les villes de Krems et de Stein, lorsque Klésel et le prévôt de Zwettl y parurent; mais les mesures énergiques prises contre les meneurs mirent un terme au désordre. Klésel obtint aussi la promulgation d'un règlement des écoles très-utile à la conservation des croyances catholiques, qui fut publié d'abord à Vienne en 1579, plus tard dans toutes les cures soumises au patronage du prince ou du clergé. On y proscrivait d'abord la lecture des livres non catholiques, puis on prescrivait l'enseignement du catéchisme de Canisius. On interdisait aux maîtres et aux maîtresses de faire chanter à leurs élèves des cantiques luthériens; on leur ordonnait de conduire tous les dimanches et fêtes les enfants aux offices catholiques et d'y assister au milieu d'eux; on menaçait les instituteurs rebelles de destitution. Le successeur de l'archiduc Ernest au gouvernement de l'Autriche, l'archiduc Matthias, agit dans le même esprit et s'opposa avec la même résolution aux nombreuses tentatives des nobles de Vienne, qui prétendaient de nouveau se servir, dans leurs maisons, de leurs prédicants, pour eux et d'autres habitants protestants de la ville. L'œuvre de la restauration fit des progrès dans toute la basse Autriche jusqu'au moment où Matthias commença à exécuter ses plans ambitieux contre Rodolphe.

Mais la résistance protestante fut beaucoup plus forte dans la haute Autriche. Les paysans se soulevèrent pendant plusieurs années (1595, 1596, 1597) contre les mesures qu'on voulut prendre pour instituer des prêtres légitimes dans des cures appartenant au souverain ou aux Etats catholiques. Cette insurrection se répandit en 1597 dans la basse Autriche et dans les environs de Lilienfeld et de Saint-Pölten; mais elle y fut bientôt réprimée, et n'arrêta pas le gouvernement dans la ferme et persévérante résolution de ramener les seigneurs et les chevaliers luthériens aux limites primitives de la liberté qui leur avait été accordée. En novembre 1597 on institua des curés catholiques à Linz, Steyer, Freistadt, Enns, Wels, Gmunden et Vöcklabruck, malgré la protestation des seigneurs et des chevaliers luthériens. Cependant les bourgeois de Steyer et de Linz ne cédèrent qu'à la longue; à Linz surtout, ils prétendirent à plusieurs reprises exercer leur culte dans l'hôtel de ville.

En Bohême, où les États non catholiques n'en pouvaient appeler qu'à une promesse verbale de Maximilien, l'empereur promulgua des lois plus sévères encore contre le protestantisme. Dès 1581 il publia un édit qui, en s'appuyant sur une loi plus ancienne du roi Wladislas contre les Picards, ordonna aux frères bohémiens de quitter le royaume.

En 1602, sur les instances de l'archevêque de Prague, on communiqua publiquement aux Jésuites et à différents seigneurs séculiers un édit fort étendu, dans lequel il était déclaré que les Catholiques *sub una* et les utraquistes se conformant aux compactats de Bâle étaient reconnus en Bohême et y auraient une existence légale. L'ancien édit contre les frères bohémiens, longtemps inexécuté par suite de la faiblesse de l'empereur, fut renouvelé. Toutes les réunions des protestants furent interdites et les partisans de Luther et de Calvin déclarés incapables de revêtir une fonction publique. Par suite de ces lois plusieurs églises et écoles protestantes furent fermées ou occupées par des prêtres et des instituteurs catholiques. Toutefois, dans l'ensemble, l'amélioration ne fut ni aussi profonde ni

aussi générale en Bohême que dans la basse Autriche, faute d'instruments capables de réaliser les mesures ordonnées.

Les progrès de la restauration catholique dans les nombreuses villes des provinces placées sous le sceptre de Rodolphe II encouragèrent le jeune archiduc Ferdinand à exécuter la résolution qu'il avait prise à Ingolstadt de ramener à la foi catholique l'Autriche centrale, placée sous sa main. Ce jeune prince (1) avait pour père l'archiduc Charles, second fils de Ferdinand Ier. Son père, pressé par des circonstances difficiles, dues à la négligence de son frère Maximilien II et aux menaces des Turcs, n'avait pu résister aux États non catholiques demandant avec instance le libre exercice de leur religion, qu'ils lui avaient arraché en 1578, à Bruck, en retardant de jour en jour les subsides que réclamait l'empereur et qui lui étaient indispensables contre les Turcs.

Néanmoins cette pratique de leur religion, *exercitium religionis*, n'était accordée qu'aux seigneurs et aux chevaliers dans leurs châteaux, et ils ne pouvaient y admettre que leur famille et leurs domestiques. Par exception cette libre pratique fut concédée aux nobles des villes de Gratz, Judenbourg, Klagenfurth et Laibach ; mais elle n'avait été accordée que le règne de Charles durant : aucune promesse, aucune menace n'avait pu amener l'archiduc à donner à cette concession une plus grande portée ou à la rendre obligatoire pour ses successeurs. Charles s'était tout aussi constamment défendu contre la demande des états de bannir les Jésuites, introduits à Gratz en 1573. Quoique dans le cercle de l'Autriche intérieure les dispositions du peuple en faveur du Catholicisme fussent plus prononcées que dans l'Autriche proprement dite, le luthéranisme y avait pris la prépondérance, par cela que le pouvoir était partout presque exclusivement entre les mains des seigneurs et des chevaliers luthériens.

Les États luthériens de Styrie, de la Carinthie et de Carniole, ne restèrent pas plus qu'ailleurs dans les limites de la liberté qui leur avait été promise ; partout ils établirent des prédicants et abolirent le culte ancien dans des localités dont la population était, en grande majorité, catholique. Comptant sur leur nombre, leurs richesses et leur puissance, les seigneurs et les chevaliers essayèrent, dès 1579, d'ériger des églises, contre le texte de la concession, dans des endroits presque tous du domaine direct du prince, comme Leibnitz, Radkersbourg, Marbourg et Cily, de chasser d'un assez grand nombre de cures, même impériales, les prêtres, d'y mettre des prédicants, et de répondre par un déploiement de forces militaires aux ordres du souverain exigeant la fermeture des nouvelles églises et le renvoi des prédicants intrus. La même année ils osèrent même instituer un consistoire protestant à Gratz. Il arrivait aussi assez souvent que les seigneurs obligeaient, sous peine d'emprisonnement, leurs vassaux catholiques à venir, les jours de fête, dans leurs châteaux, afin de les empêcher ainsi d'assister à la célébration du culte catholique. L'audace de la populace luthérienne de Gratz alla si loin qu'en 1590, à l'occasion de la nomination de deux conseillers catholiques, l'évêque de Gurck et le nonce du Pape furent attaqués, insultés, menacés de mort. A cette sédition populaire succéda bientôt une émeute d'étudiants contre un juge de la ville dont le fils avait fait emprisonner un bourgeois luthérien qui avait tenu des propos impies. A la nouvelle de ces attentats, l'archiduc Charles, malade à Lachsenbourg, accourt à Gratz, le 7 juillet, et meurt trois jours

(1) *Voy.* l'art. FERDINAND II.

après. Cependant la populace, partout prompte au mal, suivait l'impulsion donnée par ses chefs ; non contente de s'abstenir d'entendre les prêtres catholiques, elle les avait arrachés de la chaire, elle avait maltraité les curés (en Styrie particulièrement), les avait même torturés, par exemple à Haus, Radkersbourg et Feldbach. Le fanatisme luthérien était poussé si loin que le peuple, à qui il ne suffisait pas d'avoir chassé violemment les moines inoffensifs, tels que les Franciscains de Lankowitz, d'avoir profané et ruiné les couvents et les églises, osa, dans la nuit de Noël, attaquer à main armée l'évêque de Seckau à l'autel. Ailleurs, une troupe de paysans attendit dans une forêt, durant une chasse près de Judenbourg, pour l'assassiner, l'archiduc, d'ailleurs généralement aimé, sur le simple bruit qu'il avait fait emprisonner un prédicant.

Pendant la minorité de l'archiduc Ferdinand les efforts du parti protestant tendirent à arracher à l'empereur le renvoi des Jésuites et la confirmation du libre exercice de leur culte, accordé par l'archiduc défunt seulement sa vie durant. Toutefois l'empereur ne consentit point à la demande des députés ; son tuteur, l'archiduc Ernest, favorisa au contraire les Jésuites et les installa dans les deux chartreuses délaissées de Seitz et de Geirach. Il continua aussi, comme on l'avait fait dans les dernières années de l'archiduc Charles, à occuper toutes les cures soumises au prince par des prêtres catholiques, ce qui, de temps à autre, par exemple à Aussée, en 1592, excitait des rassemblements séditieux des paysans. Lorsqu'en 1593 l'archiduc Ernest obtint le gouvernement de la basse Autriche, son plus jeune frère, Maximilien, devenu régent de l'Autriche centrale, continua à combattre l'hérésie et à rétablir la hiérarchie catholique, sans parvenir cependant à diminuer sensiblement le nombre et le pouvoir des Luthériens. Deux ans après, pendant que l'archiduc Maximilien était occupé contre les Turcs, aux frontières de la Croatie, les intrigues de la noblesse parvinrent à chasser la plupart des curés nouvellement installés. Ce fut alors que le jeune archiduc Ferdinand arriva de Bavière à Gratz pour prendre les rênes du gouvernement. En 1596 il appela tous les états des provinces de l'Autriche centrale à Gratz pour lui rendre hommage ; les états ne voulurent y consentir qu'après que l'archiduc leur aurait confirmé la liberté religieuse octroyée par son père. Ferdinand refusa, et sut si bien imposer aux états par la fermeté de son caractère qu'ils prêtèrent hommage suivant la forme traditionnelle et sans condition.

Ferdinand se contenta, durant les premières années de son gouvernement, de mettre les cures qui étaient sous son patronage entre les mains des prêtres. La résistance séditieuse qu'il rencontra dans beaucoup d'endroits augmenta son zèle pour la restauration de la foi, et lui fit prendre la ferme résolution de déraciner complétement de ses États le luthéranisme, presque dominant. Avant de mettre la main à l'œuvre il entreprit, en 1598, un voyage à Lorette, où il fit le vœu, devant l'image de la sainte Vierge, de rétablir, même au prix de sa vie, la foi catholique dans les pays que la Providence lui avait confiés. Il n'employa, pour arriver à son but, d'autre moyen de contrainte que ceux que les princes protestants avaient jusqu'alors si efficacement employés contre les Catholiques. L'empereur Rodolphe, peu favorable aux Luthériens, l'avait instamment prié de ne pas les attaquer, de peur que les Vénitiens et les Hongrois ne vinssent au secours des États non catholiques, qui recherceraient

bientôt leur alliance si on les mécontentait. Malgré ce conseil, l'archiduc, saisissant l'occasion d'une plainte portée par un curé contre les envahissements des prédicants, publia, le 13 septembre 1598, un édit en vertu duquel tous les prédicants devaient, dans l'espace de quinze jours, quitter Gratz et les autres contrées soumises directement à son autorité. Les prédicants, comptant sur la puissance des états, laissèrent passer le délai prescrit. L'empereur accorda un nouveau terme de huit jours, ajoutant que tout prédicant qui, durant ces huit jours, oserait prêcher ou célébrer le culte divin, serait puni de mort. Les protestations qui s'élevèrent, les réclamations des états qui allèrent à Ferdinand, ne purent l'ébranler. Le 28 septembre il fit afficher un nouvel ordre d'après lequel, sous peine de mort, les prédicants devaient, avant le coucher du soleil, quitter Gratz, et tout le pays dans la huitaine. La terrible sévérité que respiraient tous ces ordres, l'inébranlable fermeté que Ferdinand manifestait, les préparatifs militaires qu'il avait faits dans l'intervalle produisirent un effet complet.

Le dernier édit fut suivi, en 1598, d'un ordre adressé à tous les bourgeois de l'Autriche centrale de revenir à la religion catholique, sous peine d'exil, de la vente de leurs biens et de la confiscation de 10 pour 100 de leur avoir. En 1599 il prescrivit à tous les patrons de ne présenter à l'évêque diocésain pour leurs cures que des prêtres catholiques, faute de quoi le droit de nomination serait dévolu à l'évêque. Bientôt après il fit fermer toutes les écoles protestantes, défendit de conférer le droit de bourgeoisie aux protestants, etc. Les états de Styrie et les députés des seigneurs et des chevaliers de Carinthie et de Carniole essayèrent, à la diète de 1599, en employant les prières, les accusations, les protestations, les menaces, le refus de contributions de guerre contre les Turcs, de porter l'archiduc à revenir sur ses ordonnances. Enfin ils déclarèrent qu'ils consentiraient aux contributions à condition qu'on leur laisserait la libre pratique du culte, accordée par le père de l'archiduc. Ferdinand repoussant cette dernière condition comme toutes les autres, ils adressèrent une plainte à l'empereur ; l'archiduc, de son côté, lui fit parvenir un document qui était à la fois une défense et un acte d'accusation, sous la forme d'un jugement contre les États, que l'empereur ratifia. Entre autres griefs relatifs aux affaires religieuses, ce document reprochait formellement aux États d'avoir enlevé à presque tous leurs vassaux, et contre leur gré, le culte catholique et l'usage des sacrements ; d'avoir ruiné les chapelles dans leurs châteaux ; d'avoir spolié les fondations pieuses ; de s'être arbitrairement arrogé les bénéfices ecclésiastiques ; d'avoir empêché, par la violence des armes, les évêques d'instituer des cures, de visiter leurs églises, etc.

Ferdinand, résolu de mettre à exécution ses ordonnances de 1598, envoya partout des commissaires, avec plein pouvoir d'installer les prêtres catholiques dans toutes les cures, de faire prêter serment de fidélité au souverain et à l'Église par tous les habitants, de bannir les récalcitrants, et d'accorder à ceux qui balanceraient un délai de quatre, six et douze mois. Quoique cette réforme catholique trouvât en beaucoup d'endroits une forte résistance, elle se réalisa assez paisiblement dans la plupart des paroisses, et l'on put clairement s'apercevoir que la très-grande majorité du pays n'avait pas été libre en embrassant le luthéranisme. La conclusion de tous ces actes fut la restauration du culte catholique dans Gratz. — Les mesures dont il a été question jusqu'à présent n'avaient pu opérer, en général, qu'une conversion extérieure ; mais Ferdinan

n'en resta pas là; il pourvut aux progrès de la foi dans les rangs élevés de la société par l'établissement de plusieurs maisons et colléges de Jésuites; il travailla au réveil de la morale catholique parmi le peuple par les prédications des mêmes Pères et des Frères des ordres mendiants, rentrés dans leurs anciens couvents ou établis dans des monastères nouveaux. Les Capucins eurent la plus grande influence parmi la basse classe; ils s'établirent dans l'Autriche centrale, sous la direction du célèbre Laurent de Brindisi, et obtinrent des couvents en Styrie, à Gratz, Bruck, Marbourg, Cily et Radkersbourg.

En Tyrol le retour fut encore plus prompt qu'en Styrie; là aussi le nouvel Évangile avait trouvé des adhérents, surtout parmi la corporations des mineurs, ainsi que dans quelques villes, telles que Schwatz et Hall, puis dans des communes des frontières de la Suisse, pendant les trente à quarante premières années du seizième siècle. Cependant, en somme, la noblesse, la bourgeoisie et le peuple des campagnes étaient restés fidèles à l'Église catholique.

Ce phénomène, tout différent de la marche qu'avait suivie la réforme dans les autres contrées autrichiennes, s'explique facilement par l'attachement aux traditions des ancêtres naturel aux populations des montagnes, et par la position politique des paysans du Tyrol à la diète, en face du corps des seigneurs et des chevaliers. L'admission des nouvelles doctrines n'avait pas les mêmes avantages pour la noblesse qu'ailleurs; la population des campagnes était trop indépendante et se suffisait trop à elle-même pour être obligée de suivre l'impulsion de la noblesse, dans le cas où celle-ci aurait voulu l'entraîner à l'apostasie. Les novateurs firent de grands efforts pour obtenir le libre exercice de leur religion, sous le gouvernement de l'archiduc Ferdinand (1564-1595), à qui, dans le partage de la monarchie autrichienne, étaient échus, comme héritage, le Tyrol et l'Autriche antérieure. Les Fugger et les Hochstetter d'Augsbourg, de concert avec des capitalistes du pays, déclaraient que les intérêts commerciaux et financiers du pays exigeaient impérieusement qu'on accordât aux compagnons mineurs le libre exercice de la religion protestante.

L'archiduc semblait assez disposé à quelque concession; mais toutes les espérances des novateurs s'évanouirent devant la décision que montra à la diète de 1570 le capitaine tyrolien Jacques de Boimont et Payrsbach. Celui-ci déclara qu'une pareille concession était en contradiction avec les coutumes et les droits du pays, et que c'était une folie de vouloir rompre le lien le plus fort qui puisse unir le cœur des hommes. Cette opinion du gouverneur de la province fut partagée et soutenue par tous les états assemblés, et décida du sort du protestantisme en Tyrol. Du reste on mit la plus louable modération à purger le pays des éléments d'une croyance étrangère, et c'est ce qui explique comment, vers la fin des trente dernières années du dix-septième siècle, il y avait encore en Tyrol quelques restes, assez insignifiants d'ailleurs, des agitations protestantes. A dater de cette époque toutes les traces du protestantisme s'évanouirent, sauf dans un petit vallon au nord du pays, le Zillerthal, où le schisme religieux trouva son refuge. Le succès avec lequel l'archiduc Ferdinand était parvenu à rétablir la foi catholique dans les pays de l'Autriche centrale, et la mauvaise impression qu'avait faite sur la cour d'Autriche, en 1603, l'envoi de Wolfgang de Hofkirchen, de la part des états d'Autriche, à différentes cours luthériennes, pour en obtenir assistance dans les affaires religieuses, déterminèrent

l'archiduc Matthias, conformément à l'avis de Klésel, de conseiller à l'empereur, à qui les États luthériens avaient remis, en 1604, une déclaration portant qu'ils ne pouvaient plus, en honneur et conscience, se conformer aux édits impériaux concernant la religion, de retirer entièrement aux seigneurs et chevaliers la liberté religieuse qui leur avait été concédée, ce qui pouvait se faire *in optima forma juris*, ceux-ci n'ayant en aucune façon rempli les conditions imposées par Maximilien II. Déjà Rodolphe se mettait en mesure de suivre cet avis lorsque éclata la rébellion fomentée en 1604, en Hongrie, par le prince transylvanien Étienne Boczkay. Les membres des États protestants d'Autriche étaient secrètement de connivence avec Boczkay et les rebelles hongrois. Dans ces circonstances, retirer aux protestants leurs priviléges semblait hasardeux; on remit donc à d'autres temps cette mesure alors inopportune. En Hongrie, même sous le règne de Rodolphe II, les protestants furent très-peu de temps gênés dans leurs envahissements, et c'est ainsi qu'il arriva que, malgré les vives luttes survenues entre les Luthériens et les Calvinistes, surtout à l'occasion de la formule de concorde, la majeure partie de la Hongrie était devenue luthérienne ou calviniste, et qu'il n'y avait plus que trois magnats qui fussent catholiques.

Dans les premières années du dix-septième siècle, l'empereur essaya de rétablir l'Église catholique en Hongrie comme dans les autres provinces; mais, au milieu des graves difficultés qui assaillirent le commencement du règne de Rodolphe, au milieu de l'anarchie féodale qui dominait alors, ces tentatives échouèrent, d'autant plus que, sans égard aux circonstances, on s'y prit avec peu de prudence pour opérer la restauration désirée. Une des dispositions les plus positives prises à cette occasion fut celle-ci : le chapitre de la cathédrale d'Erlau avait été obligé de s'enfuir à Kaschau; Rodolphe remit au chapitre fugitif la belle cathédrale gothique de Kaschau, qui était entre les mains des protestants, et, comme les habitants de la ville s'opposaient à l'exécution de cet ordre, le gouverneur impérial de la haute Hongrie, comte Belgiojoso, chassa, en 1603, tous les prédicateurs luthériens, prit possession à main armée de l'église paroissiale et la livra au chapitre. Les représentations des bourgeois luthériens auprès de l'empereur ne furent pas écoutées. Comme de semblables faits s'étaient renouvelés dans d'autres parties de la monarchie, il en résulta une grande agitation, et l'on pouvait s'attendre à une diète orageuse à Presbourg, en 1604; mais l'archiduc Matthias sut diriger avec tant de prudence les affaires de la diète qu'on ne porta aucune loi sur les affaires religieuses, l'archiduc ayant pris sur lui d'obtenir de Rodolphe une décision favorable aux réclamations des protestants. Alors l'empereur prit une mesure sans précédent dans l'histoire de Hongrie : il ajouta aux vingt et une conclusions de la diète un vingt-deuxième article dans lequel il déclara les plaintes et les demandes des protestants déraisonnables et sans fondement, leur conduite à la diète scandaleuse, et les accusa de sourdes intrigues.

Il défendit en même temps toute espèce de négociation ultérieure sur les affaires de religion. Ce pas décisif fut le signal de la résistance ouverte; on déclara qu'on n'obéirait plus aux ordres de l'empereur que ce vingt-deuxième article n'eût été révoqué. L'empereur refusant de le retirer, un grand nombre de magnats hongrois s'unirent avec le Transylvain Étienne Boczkay, qui venait d'enlever au général autrichien Basta la principauté de Transylvanie. Les progrès rapides de Boczkay et de ses partisans amenèrent la paix de Vienne de 1606; on y arrêta que les magnats et les

nobles hongrois, les villes libres, les bourgs privilégiés et les soldats des marches hongroises ne seraient jamais troublés dans la pratique de leur religion par le roi apostolique, qu'ils auraient pleine liberté de leur culte, sans toutefois aucun préjudice contre la religion catholique. Le clergé catholique conservait ses églises, et celles qu'on lui avait enlevées durant la dernière guerre lui étaient restituées. Étienne Boczkay fut reconnu grand-prince de Transylvanie. L'empereur confirma la paix conclue par Matthias; mais, lorsqu'il fallut l'année suivante la mettre à exécution, il s'y refusa sous divers prétextes.

La discussion qui en résulta entre Rodolphe et Matthias produisit l'alliance des états autrichiens avec ceux de Hongrie, en 1608, auxquels s'adjoignirent bientôt ceux de Moravie. Cette alliance entraîna l'entrée de l'archiduc en Moravie, et la violente cession de la Moravie, de l'Autriche et de la Bohême à Matthias. Ces événements mirent en question tous les succès obtenus jusqu'alors, dans l'intérêt catholique, en Autriche et en Bohême. Les États protestants de Bohême extorquèrent l'année suivante (1609) à l'empereur les lettres dites de Majesté. En effet, après que la diète de 1608, dans laquelle les états protestants demandaient qu'avant tout on fît droit à leurs plaintes religieuses, se fût close sans résultat, les états pseudo-utraquistes se réunirent dans Neustadt, nommèrent trente directeurs, recrutèrent des troupes, conclurent des alliances avec les Silésiens, et se promirent mutuellement secours et assistance. Les généraux des utraquistes protestants, Henri Thurn, Léonard Fuls et Jean Bubna, étaient déjà à la tête de trois mille hommes d'infanterie, de deux mille hommes de cavalerie, et le concours augmentait de jour en jour.

Rodolphe s'effraya; ses conseillers, et même l'archevêque de Prague, Charles Lambert, furent d'avis qu'il fallait faire des concessions. Le 5 juillet furent publiées les lettres de Majesté, portant : « Les trois États utraquistes jouiront de la pleine liberté religieuse, conforme à la Confession bohémienne de 1575 ou à la Confession d'Augsbourg; ils auront un consistoire propre, avec le droit d'ordonner leurs prédicateurs; ils pourront construire de nouvelles églises, de nouvelles écoles, choisir parmi eux des défenseurs ou protecteurs de leur foi, dont cependant la confirmation dépendra du roi. Nul ne pourra être inquiété ou tourmenté pour cause de religion (1). »

(1) Le passage ayant rapport à la construction des églises nouvelles, dont l'explication donnée par les protestants, sous Matthias, devint une des causes connues d'agitation qui engendrèrent la guerre de Trente-Ans, est, suivant l'exemplaire de la lettre de Majesté de Zittau, conçu en ces termes : « De plus si quelques membres des états de notre royaume, outre les églises et maisons de prière qu'ils possèdent aujourd'hui et qui étaient antérieurement déjà à leur disposition (et dont la possession et jouissance doit leur rester paisiblement et leur être garantie), voulaient faire construire, dans les villes, bourgs ou villages, ou ailleurs, d'autres maisons de prière ou d'autres églises, ou des écoles destinées à l'instruction de la jeunesse, les seigneurs et chevaliers, aussi bien que Prague et les autres villes, pourront, ensemble ou chacun en particulier, sans obstacle ni empêchement de qui que ce soit, de toute manière qu'il leur plaira, librement et en tout temps, et publiquement le faire. » Le diacre protestant de Zittau, Chrétien-Adolphe Peschek, porte sur ce passage le jugement suivant : « Dans le fait ce texte est équivoque... On accorde aux seigneurs et aux chevaliers l'autorisation de bâtir librement, et l'on ne dit pas qu'il y ait des lieux où l'on ne puisse bâtir; mais on peut croire que, dans la lettre de Majesté adressée aux États et aux villes protestants, on ne pensait qu'à ces villes et à ces États, et que des vassaux n'étaient autorisés à bâtir qu'autant qu'ils étaient d'accord avec les seigneurs. Donc, en considérant impartialement la chose, il *nous* semble aussi que les protestants n'étaient pas tout à fait dans leur droit en ceci, et que l'abbé (de Braunau) était dans le

L'université de Prague fut livrée aux protestants, qui ne furent pas encore contents, et ne déposèrent les armes que lorsque Rodolphe eut accordé aux Silésiens la liberté de religion. Alors seulement les États catholiques et protestants conclurent la paix et s'accordèrent réciproquement amnistie. Le protestantisme, s'étant ainsi acquis en Bohême une existence légale *de jure*, analogue à celle de l'Église catholique, était de fait, *de facto*, dans une situation plus favorable. Tout ce qui venait de se passer ne pouvait rester sans effet sur la situation des choses dans les pays autrichiens soumis depuis 1608 au roi Matthias. Nous avons d'ailleurs déjà vu que l'archiduc Matthias, dans sa lutte contre Rodolphe, en 1608, s'était appuyé sur le parti protestant d'Autriche et de Moravie. Cet appui lui avait été prêté dans l'espoir qu'avait ce parti d'être désormais affranchi des entraves qui limitaient les protestants dans l'exercice de leur religion. En effet, dès le 19 août 1608, les nobles présentèrent un Mémoire dans lequel, outre cette liberté, ils demandaient que les fonctions de l'État fussent occupées par moitié par des membres de leur confession, et qu'on leur fît une réponse favorable avant qu'ils prêtassent hommage. Sans attendre cette réponse, les protestants du pays au-dessus de l'Ens inaugurèrent le culte luthérien à Linz, Steyer, Gmunden et autres lieux. Il en fut de même à Ingersdorf, près de Vienne. Matthias, conseillé par Klésel, s'opposa à ces empiétements des protestants, qui suspendirent la prestation d'hommage, malgré l'exemple des Catholiques, se mirent en état de guerre, et appelèrent à leur secours, comme médiateurs, les états hongrois, puis ceux de Moravie. Ces derniers, ayant à leur tête le capitaine hussite ou picard de Moravie, Charles de Zierotin, obtinrent un traité d'union entre Matthias et les États luthériens d'Autriche, le 19 mars 1609, traité qui reçut le nom de *capitulation*, et, confirmé par le roi, celui de *Résolution de la capitulation*. Cet *instrument* élargit le privilége de religion de Maximilien en ce sens que les gentilshommes luthériens purent admettre des vassaux étrangers dans leurs oratoires et dans leurs églises patronnées pour assister au culte luthérien; mais, quant à ce qui concernait *la liberté de religion des villes et des bourgs du domaine propre de l'Autriche en deçà et au delà de l'Ens*, Matthias ne donna pas de déclaration obligatoire en droit; il renouvela seulement la promesse qu'il avait déjà faite aux médiateurs de Moravie de traiter si bien la ville qu'elle n'aurait aucun motif de se plaindre d'oppression.

Alors les protestants prêtèrent hommage et usèrent sans retard des concessions obtenues pour répandre leur religion; alors aussi des endroits redevenus catholiques redevinrent de nouveau luthériens; le nombre des protestants à Vienne augmenta, car les bourgeois pouvaient désormais fréquenter les églises d'Hernal et d'Ingersdorf. Durant l'été de l'année 1609 on entendit dans la première de ces églises le fameux superintendant luthérien de Saxe, Hoé de Hœnegg. La même année, à la diète de septembre, il s'éleva un conflit entre Matthias et les États luthériens; ceux-ci se plaigirent de ce qu'on n'avait pas encore mis à exécution deux articles de la Résolution de la capitulation, savoir: l'établissement d'un tribunal composé en partie de membres protestants, destiné à juger les différends relatifs aux droits de patronage entre les protestants et les Catholiques, et la mise en possession des protestants dans les fonctions

sien. » Peschek, *Histoire de la contre-réforme en Bohême*, t. I, p. 272. On y trouve le texte entier de la lettre de Majesté, suivant l'exemplaire de Zittau, en allemand, p. 158-167.

auxquelles ils avaient droit. Les États qui protestaient surent, grâce à l'intervention des États hongrois leurs confédérés, non-seulement obtenir la promesse formelle de la mise à exécution des deux articles précités, mais encore l'extension à la religion des promesses faites aux médiateurs moraves en faveur des villes et des bourgs du domaine propre de l'Autriche. Ainsi les protestants avaient obtenu en Autriche des droits égaux à ceux des catholiques. L'année suivante, Rodolphe ayant tenté de reprendre son autorité sur les États et sur Matthias lui-même en s'aidant des troupes de Passau, conduites par l'archiduc Léopold, évêque de cette ville, détermina la Bohême, la Silésie et la Lusace à se donner à Matthias, qui avait secouru les États de Bohême. Rodolphe mourut plein d'amertume le 20 janvier 1612. Sa dernière entreprise attira une persécution sanglante aux prêtres catholiques de Prague. La populace luthérienne de cette ville, sous prétexte qu'on avait chassé les troupes de Passau, tomba sur les chanoines et les moines d'Emaüs et en tua plusieurs. Les mêmes scènes s'étaient passées à Wissherad, à Carlshoff et à Maria-Schnée. Toutefois des troupes des États sauvèrent les Jésuites.

Quoique les protestants de Bohême eussent plus de confiance dans le nouveau roi Matthias, qui venait d'accorder à ceux d'Autriche de récentes faveurs et leur avait même accordé la lettre de Majesté, ils se crurent, même sous ce nouveau gouvernement, lésés dans leurs droits. C'était surtout le futur successeur de Matthias, Ferdinand, maître de l'Autriche centrale, qui leur donnait des inquiétudes. Les États luthériens d'Autriche avaient les mêmes craintes; ils s'imaginaient que, depuis 1612, il s'était passé bien des choses en violation de la Résolution de la capitulation; entre autres faits, les membres des États catholiques, les prélats et les seigneurs s'étaient mis à punir d'amende ou d'emprisonnement ceux de leurs vassaux qui assistaient au culte luthérien; il est vrai que les seigneurs luthériens en agissaient de même à l'égard de leurs vassaux catholiques. En général les protestants se trouvaient déçus dans les espérances que leur avaient fait concevoir les concessions arrachées à Matthias. Ils s'étaient attendus à dominer seuls, et déjà l'Église catholique s'était tellement relevée en Autriche, il s'était formé un clergé si zélé et si instruit, la pratique religieuse était redevenue si fervente parmi les laïques, que les concessions faites aux protestants ne pouvaient plus guère modifier l'état des choses tant que les Catholiques ne seraient pas complétement destitués de toute protection. Les Catholiques continuèrent à fonder des cloîtres, des couvents de Capucins (par exemple à Krems (1613) et à Steyer (1616), par le comte Lamberg), et à relever l'enseignement catholique par de nouveaux colléges de Jésuites, comme à Krems (1614), grâce à la libéralité d'un comte d'Althan. A cette époque s'établirent aussi les maisons des Frères de la Miséricorde, à Vienne, Feldsberg et à Gratz. La crainte de ne pouvoir plus empêcher l'essor de la restauration de la foi catholique, sous Ferdinand, paraît avoir, du vivant même de Matthias, répandu et mûri, parmi les États luthériens des diverses provinces autrichiennes, des dispositions et des projets de haute trahison; ils éclatèrent en effet en Bohême sous Matthias même.

La clôture des églises nouvelles bâties illégalement, et contre le gré de leurs seigneurs, par les vassaux de l'archevêque de Prague et de l'abbé de Braunau, devint, lorsqu'un décret impérial l'eut déclarée légale et l'eut confirmée, l'occasion de la scandaleuse sédition de Prague, dans laquelle les protestants jetèrent par les fenêtres les conseillers im-

périaux(1), le 23 mai 1618, et de la révolte ouverte qui en fut la suite. En vain, après la mort de l'empereur Matthias, survenue le 20 mars 1619, Ferdinand II offrit-il la confirmation des lettres de Majesté si les Bohémiens consentaient à se soumettre paisiblement et à le reconnaître comme roi. S'appuyant sur la secrète coalition des États protestants de la haute et de la basse Autriche, de Moravie, de Silésie et de Hongrie, et sur la protection des princes protestants allemands et étrangers (union évangélique), les Bohémiens révoltés élurent Frédéric V, électeur palatin, roi de Bohême, le 19 août 1619, neuf jours avant l'élection de Ferdinand comme empereur des Romains; la bataille du Mont-Blanc décida en faveur de Ferdinand, le 8 novembre 1620. Les résultats de cette défaite ne s'étendirent pas seulement sur les protestants de Bohême, mais encore sur ceux des autres pays; car tous avaient pris part directement ou indirectement à la révolte. Ainsi les États d'Autriche, dont les Bohémiens invoquaient le secours, avaient, dès le 8 juin 1618, commencé des enrôlements, refusèrent le passage aux troupes impériales, nouèrent des alliances avec les ennemis les plus déclarés de la maison de l'empereur, notamment avec les états généraux, et toutefois flattaient hypocritement la maison d'Autriche, proclamaient qu'ils étaient prêts à sacrifier leur sang et leur vie pour elle, tandis que leurs émissaires couraient insurger d'autres pays contre la monarchie, contractaient des alliances avec ceux qu'ils étaient parvenus à soulever, rêvaient de s'emparer de Vienne, auquel cas il était déjà résolu de jeter le roi Ferdinand dans un cloître, d'élever ses enfants dans la religion protestante, et de faire couper la tête aux conseillers intimes de l'empereur. Ferdinand se montrait toujours disposé à traiter raisonnablement et avec modération, quoique les États d'Autriche se fussent enfin ouvertement confédérés avec les Bohémiens révoltés, puis avec les habitants de la basse Autriche devenus rebelles, et avec le prince de Transylvanie Bethlen-Gabor, quoiqu'ils eussent pris les armes contre l'empereur et conçu le dessein avéré de lui arracher toute l'Autriche. Les états envoyèrent bien des députés à Vienne, mais n'en continuèrent pas moins les hostilités, et s'allièrent non-seulement avec les Hongrois, mais même avec les Turcs. « N'adoraient-ils pas le même Dieu ? » disait Tschernembl. Ils parlèrent même d'envoyer une députation à Constantinople et de s'offrir au sultan comme sujets tributaires. Les États luthériens du pays au-dessous de l'Ens n'agirent pas beaucoup plus loyalement; ils refusèrent de prêter hommage à Ferdinand jusqu'à ce qu'il eût confirmé les priviléges religieux accordés par l'empereur Matthias, et demandèrent, à plusieurs reprises, qu'on accordât aux Bohémiens l'union qu'ils réclamaient. Enfin, lorsque la situation de l'empereur se fut sensiblement améliorée dans les provinces autrichiennes, que les Bohémiens furent complétement battus, que les provinces de la haute Autriche eurent été engagées à l'électeur de Bavière, et que leur situation à venir semblait au pire, une partie d'entre eux se soumirent, prêtèrent hommage, le 13 juillet, sans obtenir les garanties qu'ils exigeaient auparavant. Bientôt après les états du pays au-dessus de l'Ens prêtèrent hommage, sans avoir non plus obtenu aucune assurance de liberté religieuse. Toutefois dans ces provinces on n'en vint pas immédiatement à se débarrasser du protestantisme. On commença par tenir sévèrement à ce que les vassaux des seigneuries catholiques ne visitassent pas les églises luthériennes, et

(1) *Voy.* GUERRE DE TRENTE-ANS.

qu'il n'y eût plus aucun exercice du culte protestant dans les domaines de la chambre impériale ou des seigneurs catholiques.

En 1624 parut une patente ordonnant aux pasteurs et instituteurs protestants de quitter la haute Autriche dans l'espace de huit jours. On donnait pour motif de cette mesure, non pas leur religion, mais le fait de leurs excitations perpétuelles à la rébellion et les blasphèmes qu'ils dirigeaient contre la religion catholique dans la plupart de leurs sermons et de leurs leçons. Les prédicateurs obéirent. Alors l'empereur nomma une commission de réforme (catholique). Les magistrats non catholiques de Linz et des autres villes de province furent destitués. Le 20 août 1625, l'empereur promulgua un nouvel ordre portant que les habitants de la haute Autriche devaient en toutes choses assistance aux commissaires de la réforme. Ceux-ci défendirent aussitôt tout exercice du culte protestant, non-seulement dans les églises, mais aussi dans les maisons, ainsi que la lecture des sermonnaires et l'enseignement des matières de foi; ils défendirent de se rendre quelque part que ce fût pour entendre un sermon luthérien, faire administrer un baptême ou célébrer un mariage; ils prescrivirent à chacun d'assister, les dimanches et jours de fête, au culte catholique dans son église paroissiale, d'observer les jours de jeûne, et interdirent à tout le monde, même aux nobles, d'envoyer leurs enfants dans des pays étrangers non catholiques, sans le consentement du prince. Enfin tous devaient pour Pâques (1626) se déclarer en faveur du Catholicisme. On accordait le droit d'émigrer, *jus emigrationis*, à ceux dont la conscience répugnerait à faire cette déclaration, en permettant aux anciens seigneurs et membres des états, qui étaient luthériens depuis plus de cinquante ans, de conserver leur foi pendant un certain temps (1).

Les états des pays au-dessus de l'Ens élevèrent bientôt des plaintes; on les repoussa assez durement. Peu de temps après, les paysans protestants prirent les armes pour défendre leur religion, sous la conduite d'Étienne Fadinger (17 mai 1626); toutefois ce soulèvement assez menaçant fut apaisé vers la fin de 1626, et on n'en agit que plus énergiquement contre le protestantisme; les seigneurs et les chevaliers eux-mêmes furent contraints de choisir entre la religion catholique et l'exil, au bout de six mois donnés à leurs réflexions. Beaucoup de nobles émigrèrent; les bourgeois et les paysans partirent aussi en grand nombre. En basse Autriche on ne se mit à attaquer le protestantisme, pour s'en débarrasser, que vers l'an 1627. Jusque-là toute initiative contre les Luthériens avait été arrêtée par la promesse qu'avait faite Ferdinand, avant que les seigneurs lui prêtassent hommage, de les laisser pratiquer leur religion comme ils le faisaient à la mort de l'empereur Matthias. Cette promesse, qui n'avait été concédée qu'aux seigneurs et aux chevaliers, autorisait bien l'empereur à se débarrasser du culte luthérien dans les villes et les bourgs soumis à sa souveraineté directe, sur les terres des fondations et des seigneurs catholiques, ce qu'on avait déjà commencé à exécuter; mais se défaire du protestantisme *sur les terres et les fonds des seigneurs luthériens* paraissait contraire à cette promesse.

Ceux qui, dans le conseil de Ferdinand, insistaient sur l'extirpation radicale du protestantisme, répondaient que l'empereur n'était tenu par cette promesse qu'à tolérer les adhérents de la

(1) Conf. Franc. Kurz, *Essai d'une Histoire de la guerre des Paysans, sous la conduite d'Étienne Fadinger et d'Achaz Willinger*, p. 86-88.

Confession d'Augsbourg, et *qu'il n'y avait pas un seul prédicateur en Autriche qui reconnût cette Confession, tous étant plus ou moins partisans du calvinisme*. L'empereur lui-même déclarait qu'il se sentait autorisé, malgré cette promesse, à se défaire du protestantisme en basse Autriche, parce que comme seigneur catholique il n'était tenu, par le droit de l'empire, de tolérer les protestants que là où on avait concédé aux seigneurs, membres des états, avec la seigneurie territoriale, le droit de protection et de réformation ; que les États autrichiens n'avaient pas obtenu un tel droit, qu'ils se l'étaient purement arrogé eux-mêmes. Aussi le 14 septembre 1627 parut un édit qui ordonnait aux prédicateurs et instituteurs non catholiques de sortir du pays dans l'espace de quinze jours. On y faisait valoir trois motifs, savoir : qu'ils avaient adopté le calvinisme; qu'ils outrageaient la religion catholique de vive voix et par écrit; qu'ils représentaient l'empereur comme idolâtre et excitaient par là les sujets à la rébellion et à des alliances avec l'étranger. Les prédicateurs s'éloignèrent, et il ne paraît pas qu'on prit d'autres mesures contre les partisans de l'hérésie parmi les seigneurs et les chevaliers. On pouvait espérer que, s'ils ne revenaient pas à la religion catholique, leurs fils et petits-fils du moins y retourneraient, espérance qui, en effet, se réalisa complétement dans le cours du dix-septième siècle.

Le pays qui fut traité le plus sévèrement fut celui qui s'était précipité de l'hérésie dans les révolutions et s'était politiquement séparé de l'Autriche. On appliqua aux protestants bohémiens la mesure dont ils s'étaient servis à l'égard des Catholiques pendant leur domination passagère. Un des premiers actes du gouvernement révolutionnaire avait été le bannissement de l'archevêque de Prague, des abbés de Strahow et de Braunau et d'autres prélats. A ce décret bannissement, du 9 juin 1618, avait s cédé celui de l'abolition des colléges Jésuites de Prague, Krumau, Neuh et Glatz. On avait ordonné aux Jésu eux-mêmes de quitter le pays dans l pace de quinze jours, et défendu l retour *sous peine de mort*. La persé tion n'avait pas seulement exercé fureurs contre le clergé catholique, n encore contre les laïques qui s'étai signalés par leur zèle pour leur Égl C'est ainsi que le bourgmestre catholi d'Aussig, Jean-Ernest Schosser, à suite d'une émeute excitée contre lui vingt-quatre bourgeois protestants avaient juré sa mort, fut, le 17 nove bre 1618, traîné par les rues et couv de deux cent soixante-dix blessures d il mourut le même jour. Deux ans apr le doyen catholique de Holeschau Moravie, Jean Sarkander, tomba victi du fanatisme protestant. La cathédr de Prague fut enlevée au chapitre méti politain, et, ainsi que l'église des Jésuit livrée au culte calviniste; les autels fur renversés, les statues brisées, les re ques brûlées et foulées aux pieds. l nouveau rituel ecclésiastique avait ordonné pour toutes les églises du pa par le prédicateur de la cour Sculteti la publication en avait été retardée, p suite de l'opposition des états, jusqu un temps plus favorable qui n'arriva pa Ce rituel avait prescrit l'abolition d cloches, la destruction des autels pierre remplacés par des tables ord naires en bois ; il avait substitué à l'ancie et solennel culte romain le rituel vide nu des réformés. La défaite et la fuite d roi de Suède arrêta les progrès du calv nisme en Bohême et commença l'ère la restauration catholique. Le préside du consistoire des utraquistes (prote tants) de Prague, George Dicastus, re çut l'ordre de soumettre aux prédica teurs qui lui étaient subordonnés si demandes, savoir : une *contribution d*

guerre, — la révocation du couronnement de Frédéric, — le rétablissement les anciens usages, — l'ordination par l'archevêque, — le renvoi de leurs femmes ou la prière adressée à l'archevêque d'un indulte de mariage, — ou enfin l'échange de leur position ecclésiastique contre une fonction civile, auquel cas on leur promettait une protection spéciale. Les prédicateurs ayant répondu qu'ils ne pouvaient accorder ce qui était contraire à leur conscience, on ne poussa pas les exigences plus loin à l'égard de ceux qui n'étaient pas calvinistes. Quant à ceux-ci, ils furent renvoyés de trois églises qui, avant l'explosion de la guerre, avaient appartenu aux Catholiques, et remplacés par des Catholiques (13 mars 1621). L'empereur ratifia ces mesures, prises par le gouverneur prince de Lichteustein, et en ordonna l'application à plusieurs églises possédées alors par des Calvinistes et des Picards (frères bohêmes). Bientôt après parut un édit par lequel tous les prédicateurs, professeurs, instituteurs, qui avaient publiquement enseigné des erreurs calvinistes ou picardes, ou s'étaient rendus coupables en prenant part de fait ou de parole aux soulèvements et troubles du royaume, furent bannis de la Bohême et des provinces enclavées (Moravie, Silésie, Lusace). Ils purent emporter leurs biens meubles, vendre leurs immeubles dans l'espace de trois mois. On menaça de la peine de mort ceux qui resteraient ou reviendraient secrètement; il fut dit expressément que cette peine était promulguée non contre les hérétiques, mais contre les criminels de haute trahison.

L'année suivante (1622), on traita dans le conseil d'État de l'empereur la question de savoir si on tolérerait plus longtemps les Luthériens en Bohême. Quelques conseillers, en vue de la Saxe, se prononcèrent pour la tolérance; mais le nonce du Pape, Caraffa, rappela « que les princes luthériens, notamment l'électeur de Saxe, qui était intervenu pour les Luthériens de Bohême, ne toléraient aucun prêtre catholique dans leurs pays, n'autorisaient aucun exercice du culte catholique, n'avaient aucun égard pour l'empereur et ne tenaient pas compte de l'intervention de leurs amis demandant l'adoucissement de ces rigueurs. » Les prédicateurs luthériens reçurent donc aussi, le 24 octobre 1622, l'ordre de quitter la capitale et le pays. L'électeur de Saxe, Jean-George, intercéda pour les bannis, et une longue négociation s'entama entre l'empereur et l'électeur, qui avait reçu une promesse de tolérance pour les Luthériens. Lorsque plus tard les deux Lusaces supérieure et inférieure furent laissées en garantie à la Saxe, Jean-George laissa tomber la négociation. En 1623 la réforme catholique devint plus générale. L'usage du calice fut interdit, les propriétés des églises et des couvents furent rendues, des moines furent appelés de Pologne pour remplir les rangs du sacerdoce.

En 1625 on retira aux non-catholiques le droit de bourgeoisie dans les villes et le droit de contracter des mariages légitimes.

En 1626, ceux qui ne voulaient pas adopter la religion catholique furent exclus du droit de se livrer au commerce, de remplir un métier; les prédications protestantes, les baptêmes, les mariages faits dans les maisons privées punis d'une amende de 100 florins ou d'un emprisonnement de six mois, la loi de l'abstinence généralement introduite, diverses autres ordonnances ayant pour but l'extirpation radicale du protestantisme promulguées. Une commission de réforme spéciale fut chargée de l'exécution de toutes ces mesures; elle se rendit de maison en maison et en interrogea les habitants pour savoir s'ils étaient catholiques de naissance, s'ils l'étaient devenus ou le voulaient devenir. Dans les endroits où les protestants étaient trop

nombreux, on chercha à les diminuer par des bannissements partiels. Il y eut, à la suite de toutes ces mesures, des soulèvements isolés contre l'exécution souvent vexatoire et aveugle des décrets impériaux et des résolutions de la commission de réforme; mais ces levées de boucliers étaient si insignifiantes que, avant même qu'elles fussent toutes réprimées, on put promulguer, le 31 juillet 1627, le dernier édit décisif, dans lequel les protestants étaient une dernière fois engagés à embrasser, dans le délai de six mois, la religion catholique, ou à abandonner le royaume. Les émigrations furent accordées sans aucun frais; elles furent très-nombreuses, surtout à Prague, aussitôt après le départ des prédicants. Plus tard, l'éloquence du P. Wenceslas Pillard, Jésuite, qui prêchait dans l'église du Saint-Sauveur, retint beaucoup de Luthériens qui étaient au moment d'émigrer et les convertit en bons et zélés Catholiques. Les Jésuites prêchèrent activement dans d'autres localités, sinon avec autant de succès, du moins toujours avec fruit, et c'est à ces religieux, ainsi qu'aux Capucins, qui s'étaient établis en Bohême, qu'on dut la conversion véritable et intérieure des protestants demeurés dans ce royaume. Lorsque Tilly fut battu à Leipzig, le 16 août 1631, et que la Bohême fut occupée par les troupes saxonnes, alliées de Gustave-Adolphe, le luthéranisme ressuscita. De nombreux bannis et soixante-six ecclésiastiques rentrèrent dans Prague, et les Jésuites furent proscrits à leur tour. Mais ce triomphe fut de courte durée; dès 1632 Wallenstein chassa les Saxons du pays. Toutefois le culte luthérien subsista çà et là jusqu'en 1635; alors toutes les anciennes ordonnances de Ferdinand II furent remises en vigueur. Au moment de la paix de Westphalie le protestantisme était complétement éteint en Bohême, à l'exception de quelques débris qui subsistèrent en secret jusqu'au temps de Joseph II.

Les mêmes mesures produisirent également l'extinction de l'hérésie en Moravie, dont l'étroite alliance avec la Bohême avait fait subir au protestantisme des vicissitudes de faveur et de défaite tout à fait analogues à celles de la Bohême. Seulement, au commencement du dix-septième siècle, les Picards étaient presque plus nombreux en Moravie qu'en Bohême, ce qui leur fit donner le nom, qui prédomina, de *Frères moraves* (1). Leur siége principal devint Fulneck, où résidaient leurs évêques et le noble seigneur de Moravie, le comte Charles Ziérotin, un des membres les plus zélés de la secte. Après la bataille du Mont-Blanc les Moraves furent bannis de Bohême; Ziérotin fut excepté, à cause de la fidélité que, dans les plus mauvais jours, il avait gardée à l'empereur; mais il ne profita point de la faveur, parce qu'il se vit sans consolation religieuse en Moravie, et il émigra en Silésie. Un autre membre important de la société des Frères unis, Amos Comenius, l'auteur de l'*Orbis pictus*, prédicateur et recteur de l'école de Fulneck, dut s'enfuir en Pologne. En somme, la restauration de la foi catholique se fit plus promptement et plus facilement en Moravie qu'en Bohême. Il y eut bien un assez grand nombre de protestants qui émigrèrent, mais la majorité se soumit aux ordres de l'empereur et devint catholique.

La foi catholique était donc redevenue dominante dans toutes les provinces autrichiennes, excepté en Silésie et en Moravie. En Silésie, Ferdinand II, conformément au traité conclu en 1621 avec l'électeur de Saxe, laissa en vigueur les lettres de Majesté de Rodolphe. On ne trouve pas la moindre trace de réaction en basse Silésie; en haute Silésie on rendit aux Catholiques les églises et les biens qui leur avaient été enlevés durant

(1) *Voy.* cet article.

les troubles. Les protestants de Silésie restèrent dans cette situation favorable jusqu'en 1626 ; ils prêtèrent alors assistance aux troupes de Mansfeld et facilitèrent son passage en Hongrie. Les conseillers de l'empereur en prirent prétexte pour accuser les Silésiens d'avoir annulé les priviléges de la lettre de Majesté. L'empereur, sourd à ces insinuations, ne se crut pas autorisé à retirer leurs priviléges aux Silésiens. Toutefois, en s'appuyant plus tard sur le principe de l'édit de restitution (1), il déclara que la lettre de Majesté n'avait pu concéder aux protestants que la possession *légale* ; que cette légalité ne pouvait, conformément au droit de l'empire, s'appliquer qu'aux églises et aux biens qu'ils possédaient dès avant la conclusion de la paix de religion d'Augsbourg, de 1555.

La contre-réforme, fondée sur un pareil moyen de droit, eut peu de succès; car les églises luthériennes qui existaient depuis et avant 1555 étaient un point d'appui important pour le protestantisme. La majorité des localités qui devaient devenir catholiques en vertu de l'année normale restèrent protestantes, et, lorsque les troupes de Lichtenstein se retirèrent, il n'y eut en beaucoup d'endroits que les conseillers municipaux qui se rendirent à l'église.

Le protestantisme tint bon également en Hongrie ; cependant la situation de l'Église catholique changea essentiellement dans ce royaume sous Ferdinand II. Matthias, avant son couronnement, non-seulement avait ratifié les concessions de la paix de Vienne, mais il avait encore été contraint d'étendre l'art. 1er de la diète de 1608, concernant la liberté religieuse des magnats, des nobles, des villes libres royales et des bourgs privilégiés, à leurs vassaux des villages et des bourgs, qui le demandaient d'eux-mêmes (1). Les états protestants de cette diète avaient déjà fait la proposition de bannir les Jésuites; mais le clergé catholique protesta unanimement contre cette mesure, et le P. Nicolas Pazmann (né en 1550 de parents calvinistes, converti à treize ans et Jésuite depuis 1567) publia à l'occasion des mesures projetées une apologie si solide que le bannissement de l'ordre fut rejeté, quoique la majorité des états ne fût pas catholique, que le Palatin lui-même fût calviniste, et que Matthias n'eût pas été capable de résister à la contrainte. Depuis ce moment Pazmann devint le chef des catholiques de Hongrie ; son zèle, son éloquence, ses connaissances théologiques et judiciaires contribuèrent à la conversion de beaucoup de familles nobles ; trente d'entre elles étaient déjà revenues à l'Église catholique en 1616. Pour les confirmer dans leur foi et en ramener d'autres à la vérité, il composa en langue magyare son « Guide » (*Kalanz*), que distinguent une forme spirituelle et un style remarquable pour l'époque. En 1616 Matthias le nomma archevêque de Gran. Il apporta dans les affaires politiques et le gouvernement de son diocèse l'énergie qu'il avait montrée dans son ministère sacerdotal. Durant son administration aussi vigilante que vigoureuse, les progrès du Catholicisme ne furent arrêtés que très-peu de temps par les tristes troubles de la guerre qui suivirent en 1619 l'élévation de Ferdinand II, par la première inva-

(1) *Voy.* l'art. GUERRE DE TRENTE-ANS.

(1) C'est ainsi qu'il faut, ce semble, entendre les expressions assez amphibologiques qui suivent, en admettant d'avance que la préposition *in* se rapporte à *oppidis* comme à *confiniis* : « *Ut religionis exercitium tam baronibus, magnatibus et nobilibus, quam etiam liberis civitatibus ac universis statibus in suis ac Fisci bonis item in confiniis quoque regni Hungariæ militibus Hungaris sua cuique religio et confessio, nec non oppidis atque villis etiam sponte ac libere acceptare volentibus, ubique liberum relinquatur.*

sion que fit en Hongrie, de concert avec les Bohémiens révoltés, le prince de Transylvanie, Bethlen-Gabor, qu'arrêta en 1621 la paix de Nikolsbourg, et par ses invasions postérieures toujours renouvelées de concert avec le parti protestant, inquiet des succès de la religion catholique.

Depuis que Pazmann était devenu archevêque et primat, le nombre des familles nobles converties s'était augmenté de plus d'une vingtaine. Tous ces nobles revenus à la foi de leurs ancêtres manifestèrent leur zèle religieux en cherchant à convertir leurs vassaux. Pour arrêter ces conversions, qui se faisaient en masse, la faction protestante insista, à la diète de 1618, sur la promulgation d'une loi qui retirerait aux seigneurs catholiques le droit de faire occuper les églises soumises à leur patronage par des prêtres catholiques, au cas où la majorité de leurs vassaux serait protestante. Toutefois ils ne purent réussir dans leur prétention. La paix de Nikolsbourg ne leur procura d'autres avantages que ceux qui leur avaient déjà été accordés à la paix de Vienne et à la diète de 1608, sous le rapport religieux. L'actif primat profita de l'intervalle de paix qui suivit 1626 pour élever des établissements destinés à la création d'un bon clergé catholique; c'est ainsi qu'il fonda le séminaire hongrois à Vienne, nommé encore après sa mort le *Pazmanneum*. Déjà antérieurement il avait érigé à Tyrnau une maison d'éducation pour les nobles. Il fit aussi bâtir à ses propres frais les colléges des Jésuites de Raab et de Presbourg. Mais sa plus grande fondation fut l'université de Tyrnau (1637), dont il confia la direction à la société de Jésus. Il convoqua un concile diocésain à Tyrnau et deux conciles nationaux pour la mise à exécution des décrets de réforme du concile de Trente, pour ranimer le zèle du clergé et relever les mœurs sacerdotales. Lorsque Pazmann parut, dit un auteur (1), le clergé catholique de Hongrie était pauvre, rare, opprimé, ébranlé; lorsqu'il mourut (1637), la hiérarchie magyare était riche, puissante, considérée, pleine de courage et d'instruction. A son arrivée il trouva la Hongrie protestante; elle était catholique quand il décéda.

La paix de Linz (1645), qui suivit les troubles de George Rakoczi, auxquels les protestants avaient pris part, satisfit leur prétention à la liberté religieuse, accordée aux vassaux d'une confession différente de celle des seigneurs; mais cette concession n'amena aucun changement essentiel au profit des protestants.

Bibliographie. — Pour l'Autriche : *Hansizii Episcopatus Passaviensis, Aug. Vind.*, 1727 ; *l'Autriche évangélique*, par Bernard Raupach, Hambourg, 1732; *Histoire du Christianisme en Autriche et en Styrie,* par le Dr A. Klein, 7 vol.

Pour la Styrie : Cæsar, *Histoire politique et ecclésiastique de Styrie*, t. VII et VIII; *Histoire des Protestants en Autriche, en Styrie, Carinthie et Carniole*, par G. Waldau, Anspach, 1784; puis : *Hansizii archiepiscopatus Salisburgensis, Aug. Vind.*, 1729.

Pour la Bohême : *Comenii Historia fratrum Bohemorum*, *Halæ*, 1702; *Balbini Miscellanea historica regni Bohemiæ, Pragæ*, 1679 sq., in-fol.; Pessina, *Phosphorus septicornis, sive divi Viti Ecclesiæ Pragensis majestas et gloria, Pragæ*, 1673, in-4°.

Pescheck : *Histoire de la contre-réforme en Bohême,* 2 vol., Leipz., 1850.

Pelzel : *Histoire des Bohêmes*, Prague, 1752, 2 vol.

Pour la Hongrie et la Transylvanie : *Historia diplomatica de statu religionis Evangelicæ in Hungaria*, 1710, in-fol. (Pauli Ember Debreceni)

(1) Mailath, *les Troubles de religion en Hongrie*, I part., p. 30.

Historia Ecclesiæ reformatæ in Hungaria et Transylvania, locupletata a Lampe, Trajecti ad Rhenum, 1728; Ribini, *Memorabilia Augustanæ Confessionis in regno Hungariæ, a Ferdinando I usque ad Carolum VI*, 2 tomi, 1787, 1789; *Historia Ecclesiarum Transylvanicarum Georgii Haner, Francofurti et Lipsiæ*, 1694; *Georgii Pray Specimen hierarchiæ Hungaricæ; Caroli Peterffy S. Concilia Eccles. R. C. in Hungaria ;* Dr Lanyi, *Histoire de l'Église de Hongrie au temps de la maison d'Autriche;* Mailath : *Hist. des Magyares*, 5 vol.; *les Troubles de religion en Hongrie*, par le comte Jean Mailath, 1 vol., Ratisbonne, 1845.

Pour le Tyrol : *le Tyrol et la Réforme, descriptions et fragments historiques*, de Beda Weber, Insbruck, 1841 ; *Reschii Annales Sabionenses*, t. III, et F.-A. Sinnacher : *Documents pour l'histoire des Églises épiscopales de Säben et Brixen en Tyrol*, 9 vol., Brixen, 1821-1834.

Buchholz : *Histoire du règne de Ferdinand I*, 9 vol., Vienne, 1831 ; Hammer-Purgstall : *Vie de Kellsel*, jusqu'à ce jour, 3 vol.; Hurter, *Hist. de Ferdinand II*, 2 vol. (inachevé) ; Mailath : *Hist. de l'empire d'Autriche*, 5 vol. (surtout 2 et 3). FRANZ WERNER.

AUTRICHE (EMPIRE D'), au point de vue ecclésiastique.

I. FORMATION SUCCESSIVE DE L'EMPIRE D'AUTRICHE. Cet empire prend son nom de la contrée située sur les deux rives du Danube qui fut la première possession de la maison régnante d'*Habsbourg-Lorraine*, au centre des régions aujourd'hui occupées par elle, formant ainsi, de fait, le noyau autour duquel se sont successivement groupés des pays d'abord indépendants, pour constituer par leur union, un grand et solide empire.

Lorsque les troubles amenés par les invasions des peuples auxquelles ces provinces étaient plus exposées que toutes les autres contrées de l'Europe se furent apaisés, il s'éleva, dès avant l'an 1,000 de l'ère chrétienne, trois États importants, auxquels peu à peu ces régions échurent en partage, savoir : le royaume de Bohême, le royaume de Hongrie et le margraviat (plus tard le duché, aujourd'hui l'archiduché) d'Autriche. Cette dernière région fut appelée par les Slaves, du nom de l'ancien peuple des Rakates, qui l'habitait, *Rakusy, Rakousy;* mais les Allemands la nommèrent, vers le neuvième siècle, Autriche (*Ostreich* ou *Œstreich*), c'est-à-dire le pays oriental de l'ancien empire d'Allemagne. Vers la fin du dixième siècle elle devint l'héritage de la maison de *Babenberg*. En 1156 celle-ci y ajouta la haute Autriche ; en 1192, le duché de Styrie, et jusqu'en 1246 plusieurs parties du duché actuel de Carniole. Dans la même année 1246 la famille Babenberg s'éteignit en Autriche, et cette province, avec les autres régions annexées, passa à *Przemysl Otacar II*, roi de Bohême. La Bohême était déjà, à la fin du dixième siècle, un État slave puissant, que gouvernèrent d'abord comme grands-ducs, puis comme rois, les descendants de Przemysl, qui avaient certaines obligations vis-à-vis de l'empire d'Allemagne. En 1028 la Moravie actuelle (autrefois aussi un puissant État slave) fut adjointe à la Bohême, et le roi Przemysl Otacar II acquit en 1246, comme nous l'avons dit, après la mort du dernier Babenberg, Frédéric II, l'Autriche, la Styrie, la Carniole et la Carinthie.

La Hongrie appartint d'abord en grande partie au royaume de Moravie, dans sa partie plus restreinte au royaume de Bulgarie. Lorsqu'au neuvième siècle les Magyares, arrivant des frontières de l'Asie, envahirent l'Europe, ils ravagèrent les deux royaumes de Bohême et de Moravie, et fondèrent, en 907, le

royaume actuel de Hongrie, auquel ils unirent la Transylvanie, sous des rois propres de la race des *Arpades*.

La Croatie resta jusqu'en 1102 un royaume slave indépendant, au sud-ouest de la Hongrie; elle s'étendait sur la Slavonie et le nord de la Dalmatie. En 1102 elle s'unit à la Hongrie.

La partie occidentale de la Galicie faisait partie intégrante du royaume slave de Pologne; dans la Galicie orientale régnaient à Halicz des princes russes de la race de *Rurik*.

Salzbourg était un évêché indépendant qui devint un archevêché plus tard. Le Tyrol était divisé entre plusieurs comtes, seigneurs et évêques, parmi lesquels les comtes de Méranie eurent bientôt la prépondérance et acquirent plus tard Goritz et la Carinthie.

Les lagunes de la mer Adriatique avaient vu, au cinquième siècle, s'élever la république italienne de Venise, qui devint bientôt puissante par son commerce, par ses conquêtes dans l'Istrie, dans la Dalmatie et plus à l'est encore. Dans les autres parties de la Lombardie et de la Vénétie actuelle dominaient des princes isolés sous la suzeraineté des empereurs d'Allemagne; mais beaucoup de villes étaient indépendantes et formaient de petites républiques; la ville la plus puissante parmi elles était Milan.

Lorsque Przemysl Otacar II (Ottocar) eut acquis les fiefs de l'empire, l'Autriche, la Styrie, la Carniole, la Carinthie, il devint le prince le plus puissant de son temps; mais, mis au ban par l'empereur *Rodolphe de Habsbourg*, il fut obligé de renoncer à tous ses fiefs, et succomba à la bataille de Marchefeld (Marcheck), en 1278. L'empereur Rodolphe Ier donna en fief à ses fils l'Autriche, la Styrie et la Carniole; au comte de Tyrol, la Carinthie. C'est ainsi que la maison d'Habsbourg entra en possession de l'Autriche, ayant en outre encore des possessions considérables en Suisse, en Alsace et en Brisgau (dans le grand-duché de Bade actuel), qui, plus tard, furent nommées l'Autriche antérieure. Les descendants de Rodolphe de Habsbourg furent presque tous empereurs d'Allemagne, et augmentèrent leurs domaines par de nouvelles acquisitions, savoir : la Carinthie en 1335, la plus grande partie du Tyrol actuel en 1363; toutefois, depuis 1366, ils se séparèrent en plusieurs lignes et perdirent les domaines héréditaires de Habsbourg en Suisse. En 1382 ils acquirent Trieste, plusieurs portions de la Carniole, de l'Istrie et du Tyrol.

En attendant, la Hongrie avait vu la dynastie royale des Arpades s'éteindre en 1300; la Bohême, celle des Przemysl, qui avait aussi temporairement régné en Pologne et en Hongrie, finir en 1306. La Pologne reconnut pour roi, en 1308, Charles Robert, de la maison d'Anjou, et les Bohémiens élurent pour leur roi Jean de Luxembourg. La Hongrie, après l'extinction des rois russes, posséda pendant quelque temps la partie orientale de la Galicie actuelle, qui, en 1340, fut jointe au royaume de Pologne par le dernier roi de la dynastie des Piast, Casimir. Jean, roi de Bohême, et ses successeurs de la maison de Luxembourg, agrandirent le royaume de Bohême par l'acquisition de la Silésie, de la haute et basse Lusace. Plusieurs princes de cette maison s'assirent sur le trône impérial d'Allemagne (Charles IV, Venceslas IV, Sigismond), et le dernier des Luxembourg, Sigismond, devint aussi roi de Hongrie. Il eut pour successeur (1337), en Hongrie et en Bohême, son gendre, Albert V, duc d'Autriche, qui, sous le nom d'Albert II, ouvrit la série, qui ne s'interrompit plus, des empereurs d'Allemagne de la maison de Habsbourg, et mourut deux ans après. Son fils, Ladislas le Posthume, ne régna que fort peu de temps.

Cependant la Pologne avait vu monter sur le trône la dynastie des Jagellons; la Transylvanie avait des princes particuliers, dépendants tantôt de l'empereur d'Allemagne, tantôt du sultan. Après la mort de Ladislas, en 1457, la Hongrie et la Bohême élurent des rois de familles indigènes (Matthias Corvin, George de Podiebrad), puis Wladislas, de la maison polonaise des Jagellons, qui régna sur les deux pays. — Les provinces de la maison d'Autriche, partagées durant ce temps entre plusieurs lignes de la maison de Habsbourg, furent de rechef réunies, en 1493, par l'empereur Maximilien Ier, qui y ajouta les Pays-Bas, les comtés de Goritz et d'Istrie (1500), de nouveaux domaines en Tyrol et l'Autriche antérieure. Maximilien Ier posa en outre les fondements de la grandeur extraordinaire de la maison de Habsbourg, qui, dans la personne de son petit-fils Charles-Quint, obtint, outre la couronne impériale d'Allemagne, la couronne d'Espagne et des Pays-Bas, le royaume de Naples et de Sicile, et les vastes colonies de l'Amérique espagnole. Charles-Quint fonda la dynastie espagnole des Habsbourg; son frère, Ferdinand Ier, possesseur des provinces autrichiennes de sa maison, monta sur le trône de Hongrie et de Bohême, qui restèrent dès lors attachées à l'empire d'Autriche, après la mort de Louis, roi de Hongrie et de Bohême, fils de Wladislas, tombé à la bataille de Mohacz, en 1526. Ce fut là la vraie origine de l'empire d'Autriche actuel.

Les guerres désastreuses contre les Turcs ne laissèrent pas toujours Ferdinand Ier et ses successeurs en possession paisible de la Hongrie et des pays voisins, dont de grandes portions tombèrent sous la domination des Turcs et des princes de Transylvanie. Ferdinand Ier lui-même partagea ses domaines héréditaires d'Autriche entre ses fils, de sorte que l'archiduché d'Autriche et les couronnes de Hongrie et de Bohême échurent en partage au fils aîné, l'empereur Maximilien II; le Tyrol et les provinces antérieures, à l'archiduc Ferdinand; la Styrie, la Carinthie, la Carniole, Goritz, l'Istrie et les frontières militaires de la Croatie, à l'archiduc Charles. Le Tyrol et les provinces antérieures retournèrent de là à l'empereur Rodolphe II, successeur de Maximilien II, et, après sa mort et celle de son frère, l'empereur Matthias (1619), la ligne cadette (styrienne) des Habsbourg obtint, par Ferdinand II, la possession de tous les pays acquis jusqu'alors, et qui, depuis cette époque, formèrent constamment un tout indivisible.

Ferdinand II et Ferdinand III soutinrent la pénible guerre de Trente-Ans, perdirent la haute et la basse Lusace et une partie des provinces antérieures. Ils ne purent défendre qu'une petite partie de la Hongrie contre les Turcs; mais l'empereur Léopold Ier arracha victorieusement aux Turcs la plus grande partie de la Hongrie, possédée par eux, outre la Slavonie (1699), et resta maître de la Transylvanie (1691). L'empereur Joseph Ier hérita du duché de Mantoue (1700). L'empereur Charles VI, qui devait succéder à la ligne espagnole de sa maison éteinte, renonça, il est vrai, à la couronne d'Espagne, mais conserva les Pays-Bas (la Belgique actuelle), le duché de Milan, le royaume de Naples, l'île de Sardaigne et la province de Brisgau, dans l'Autriche antérieure (1714). Il continua aussi à reconquérir sur les Turcs les provinces perdues, reprit le banat de Temeswar, la Servie, une partie de la Valachie, de la Bulgarie, de la Bosnie (1718), et échangea enfin la Sardaigne contre la Sicile, en 1720, de sorte que la puissance de l'Autriche, sous son règne, arriva à son apogée, mais n'y resta pas longtemps. Plus tard Naples et la Sicile furent échangés contre Parme et Plaisance, et les pays conquis dans la péninsule illyrienne de l'autre côté du Danube et de

la Sawe furent de nouveau perdus dans une guerre contre les Turcs, qui s'en emparèrent.

Charles VI fut le dernier descendant mâle de la maison de Habsbourg; il publia en conséquence, en 1720, la pragmatique sanction, loi qui régla la succession au trône et l'étendit à la ligne féminine. Sa fille, l'impératrice Marie-Thérèse, qui épousa le duc de Lorraine, François Ier, plus tard empereur d'Allemagne, perdit la plus grande partie de la Silésie, que lui enleva la Prusse (1742), puis Parme et Plaisance (1748); mais elle agrandit l'empire (1773) par le premier partage de la Pologne, qui lui valut la Galicie et la Lodomérie, par la Bukowine, (1777) qui fut enlevée aux Turcs, et enfin par le cercle de l'Inn, dans la haute Autriche, qui avait appartenu à la Bavière (1779). Elle commença dans les diverses provinces héréditaires les réformes politiques et religieuses que son fils, l'empereur Joseph II (1780-1790), continua sur une plus grande échelle. Son frère, l'empereur Léopold II (1790-1792), obtint des Turcs quelques cercles des confins militaires. L'empereur François II eut à soutenir cinq guerres désastreuses contre les Français; elles durèrent vingt-cinq ans et finirent par laisser l'Autriche aussi grande qu'à leur origine. En 1804 François II érigea ses États héréditaires en empire d'Autriche indépendant; en 1806 il déposa le titre d'empereur d'Allemagne, après que l'empire lui-même eut été dissous par Napoléon, et s'intitula François Ier, empereur d'Autriche. Au troisième partage de la Pologne, en 1795, il avait obtenu la Galicie occidentale, s'étendant au nord jusqu'à Varsovie, à l'est jusqu'au delà de Lublin. La paix de Campo-Formio, en 1799, lui avait donné les territoires de la république de Venise (la Vénétie), avec la moitié vénitienne de l'Istrie et de la Dalmatie, jusqu'à Cattaro; mais il s'était vu enlever les Pays-Bas et les duchés de Milan et de Mantoue. L'Autriche avait perdu encore, à la paix de Lunéville (1801), une partie de la Vénétie et du Tyrol (sur l'Etsch); à la paix de Presbourg, en 1805, toute la Vénétie, la moitié de l'Istrie, toute la Dalmatie et le Tyrol, et le reste des anciennes provinces antérieures; enfin, à la paix de Vienne, en 1809, la Croatie, la moitié de la Carinthie, Goritz, Trieste, le reste de l'Istrie, la Carniole, des bords de la mer jusqu'à la Sawe, une partie de la haute Autriche et la Galicie occidentale. Tous ces pays, à l'exception de la Galicie occidentale, des Pays-Bas et des provinces antérieures, furent toutefois rendus à l'empire d'Autriche à la paix de Paris, en 1814, plus le duché de Salzbourg. Après la mort de l'empereur François Ier, en 1835, son fils Ferdinand Ier monta sur le trône, agrandit le royaume en 1846 par l'adjonction du grand-duché de Cracovie, et abdiqua, en 1848, en faveur de son neveu, actuellement régnant, l'empereur François-Joseph Ier. L'apaisement des troubles qui éclatèrent en 1848 dans différentes provinces de l'empire eut pour conséquence que toutes les parties de l'empire furent soumises à une même législation et à une même organisation administrative. L'empire dans son ensemble embrasse une étendue de 12,120 milles carrés géographiques; le nombre des habitants s'élevait en 1851 à 38,400,000.

II. Habitants de l'empire, leur langue, leur religion. L'empire d'Autriche est composé de quatre principales races: les *Slaves*, les *Allemands*, les *Magyares* et les *Italiens* (*Welches*). Parmi les autres populations disséminées dans l'empire et qui n'ont pas de districts spéciaux, les plus nombreuses sont celles des *Juifs*, des *Zingari* et des *Arméniens*.

A. Les Slaves sont la race la plus nombreuse de l'empire; ils se divisent,

d'après leur langue et leurs usages, en plusieurs branches, savoir : les Slaves de Bohême, de Moravie et de Silésie, les Slowaques, les Polonais, les Ruthéniens, les Slovènes, les Croates, les Serbes et les Bulgares. Ensemble ils forment, en nombre rond, un total de plus de 16,000,000 d'âmes, c'est-à-dire les $\frac{5}{12}$ de toute la population de l'empire. On distingue parmi eux :

1° Les Slaves de Bohême, de Moravie et de Silésie (Cechové, Moravané, i Slezáci, 4,250,000); ils habitent l'intérieur de la Bohême et de la Moravie; la moitié orientale de la Silésie (dont les habitants de l'Oppa, de l'Oder et de l'Ostrawitza, appartiennent à la langue bohême, ceux de l'Oels, de la Weichsel et de la Biala, à la langue polonaise) et quelques contrées frontières de la basse Autriche. Ce sont, en somme, les plus civilisés des Slaves; ils se distinguent par leur goût pour les arts et l'industrie, leur amour de la science (mathématiques, musique), et appartiennent en majeure partie à l'Église catholique romaine; une petite portion seulement a embrassé la Confession Helvétique ou celle d'Augsbourg.

2° Les Slovaques (1,850,000). Ils appartiennent aussi à la langue bohême; mais ils ont leur costume particulier et leur manière de vivre spéciale, habitent la plus grande partie occidentale des régions carpathiennes de la Hongrie, le sud-est de la Moravie et une partie des frontières de la basse Autriche à la Marche; en outre ils ont de nombreuses colonies dispersées dans toute la Hongrie et les régions méridionales du Danube. Ils étaient autrefois le peuple principal de l'empire de Moravie, et sont en majeure partie (1 million) attachés à l'Église catholique romaine; il y a 800,000 protestants, la plupart de la Confession d'Augsbourg.

3° Les Polonais (2,000,000). Ceux-ci habitent principalement la Galicie occidentale jusqu'au fleuve San, le territoire de Cracovie et l'est de la Silésie ; ils sont très-nombreux dans l'autre partie de la Galicie. Sauf quelques exceptions, ils font profession de la foi catholique romaine.

4° Les Ruthènes (3,150,000). C'est une branche venue de la petite Russie, dont ils parlent le dialecte. Ils habitent la plus grande partie orientale de la Galicie, le nord des régions carpathiennes de la Hongrie (à côté des Slovaques) et la partie nord de la Bukowine; ils appartiennent à l'Église grecque unie dans les premiers pays que nous venons de citer, à l'Église grecque non unie dans la Bukowine (culte slave suivant le rite grec; prêtres mariés).

5° Les Slovènes ou Slaves carinthiens (Slovenci C. Korutansti Slované), en allemand habituellement *Winden*, Wendes (1,153,000). Wendes est le nom générique des peuples slaves habitant dès longtemps la Styrie, le sud de la Carinthie, toute la Carniole, Goritz, Trieste, un district de Vénétie, près d'Udine, et les contrées voisines de la Hongrie, quoiqu'on leur donne habituellement les noms spéciaux des provinces qu'ils habitent, comme Styriens, Carinthiens, etc. Ils sont presque tous catholiques romains; en Hongrie seulement il y a parmi eux quelques milliers de protestants.

6° Les Croates (Chorvaté, 1,900,000). Ils sont fixés en Croatie, en Istrie, aux confins militaires de l'ouest, aux frontières occidentales de la Hongrie et de la Dalmatie septentrionale, jusqu'au delà du fleuve Cetinje. 800,000 Croates, dans le royaume de Croatie et de Hongrie, parlent le dialecte croate; les autres appartiennent à la langue serbe. Ceux-là sont catholiques romains, comme les Serbo-Croates domiciliés en Istrie et en Dalmatie; ceux des confins appartiennent en majeure partie à l'Église grecque, unie ou non unie.

On distingue, parmi les Croates : les Morlaques, au littoral de la Dalmatie; les Cicen (Cicové, Cicipole), en Istrie; les Uscoques (Uskoci, c'est-à-dire fugitifs), dans les montagnes des confins militaires, près de la Carniole.

7° Les Serbes (1,072,000). Ils habitent, avec les Croates, l'Esclavonie, la woiwodie de Serbie et le banat de Témès, le centre des confins militaires, la Dalmatie méridionale, plusieurs contrées méridionales des confins militaires de la Hongrie, et sont dispersés le long du Danube jusqu'à Bude. Sur les confins militaires, dans la Woiwodie et dans le Banat, comme dans la Hongrie, ils appartiennent à l'Église grecque non unie (culte slave, prêtres mariés). Dans l'Esclavonie ils sont en partie catholiques romains, en partie grecs unis; en Dalmatie, principalement catholiques romains. Ils portent aussi différents noms, suivant leur confession religieuse. Ainsi les Serbes non unis se nomment Serviens (Serbljanin) ou Rasciens (Madg. Rátz), de leur ancienne patrie la Rascie, dans la province turque d'Albanie; les Catholiques romains se nomment Slavons (Sokci) dans le banat de Bunevci. Habituellement les Serbo-Croates qui habitent en Dalmatie sont appelés Dalmates.

8° Les Bulgares (eviron 8,000). Ceux-ci ne se trouvent que dans le Banat et en Transylvanie, dans quelques colonies, et sont ou catholiques, ou grecs; leur patrie véritable est l'ancien royaume de Bulgarie, en Turquie, au delà du Danube. Les Slaves Bohêmes, Moraves et Silésiens, les Slovaques, les Polonais et les Ruthènes sont nommés Slaves du nord-ouest; les Slavons, Croates, Serbes et Bulgares, Slaves du sud, et leur pays, les contrées slaves du sud. Il faut considérer comme pays slaves, en général, c'est-à-dire où la langue et la nationalité slaves ont la prédominance, la Galicie, la Croatie, l'Esclavonie, les confins militaires, la Dalmatie, l'Istrie, Goritz, la Carniole, la Bohême, la Moravie et la Silésie. Les Slaves sont en minorité en Hongrie, dans la Woiwodie serbe et dans le banat de Témès, dans la Styrie, la Carinthie, la Bukowine, dans la basse Autriche et dans la Vénétie.

La haute Autriche, Salzbourg, le Tyrol et la Lombardie seuls n'ont pas d'habitants slaves.

B. Les Allemands ne se trouvent que dans l'Autriche au-dessous et au-dessus de l'Ens, dans le duché de Salzbourg et sur les deux tiers de la Styrie, de la Carinthie et du Tyrol. Ici ils appartiennent aux races méridionales allemandes des Boïares et des Alemans. Puis ils forment une ceinture, tantôt plus étroite, tantôt plus large, mais jamais continue, autour des Slaves en Bohême, habitent les confins méridionaux et la partie nord-ouest de la Moravie, la partie occidentale de la Silésie et plusieurs parties de l'Autriche et de la Styrie limitrophes de la Hongrie. En outre, on les trouve, séparés de leurs frères d'origine et groupés en cercles plus ou moins grands, dans les autres pays de la couronne, comme les Saxons en Transylvanie, les Zipsiens en Hongrie, les indigènes de Gottschée ou Hotzschevie dans la Carniole, et les colons allemands très-nombreux dans le banat de Témès, en Hongrie, en Galicie, en Bukowine et ailleurs.

Le total des Allemands dans l'empire d'Autriche monte à 7,917,000 âmes. La très-grande majorité est catholique romaine; les Saxons de Transylvanie et la plupart des Zipsiens, en Hongrie, sont protestants de la Confession d'Augsbourg, à laquelle appartiennent également le petit nombre des protestants allemands des autres provinces de la couronne.

C. Les Magyares, peuple originaire de l'Oural, habitent l'intérieur de la Hongrie, aux deux rives du Danube et

de la Theiss, le centre propre de la Hongrie. Les Cumanes et les Iazyges, situés entre les deux fleuves que nous venons de nommer, sont considérés comme des branches particulières de cette souche; puis ils habitent plusieurs districts de la Transylvanie, où on les nomme Hongrois, et des frontières de la Transylvanie et de la Moldavie, où on les appelle Séclers, Siculi.

De plus, on trouve des localités magyares dans la woiwodie de Servie, dans le banat de Témès et dans la Bukowine. Les Magyares s'élèvent à 5,418,000 âmes; la moitié à peu près est catholique; l'autre moitié est protestante, de la Confession helvétique, surtout dans les contrées supérieures de la Theiss, autour de Debrezin et Saros-Patak. Une partie des Séclers et quelques Hongrois de la Transylvanie sont unitariens.

D. Les ITALIENS (Welches) se divisent en race romane occidentale et race romane orientale. Aux Romans de l'ouest appartiennent :

1° Les Italiens (5,100,000), qui habitent la Lombardie, la Vénétie, le Tyrol méridional, quelques villes et quelques points du littoral de l'Istrie, de Goritz, de la Croatie et de la Dalmatie; ils sont tous catholiques romains;

2° Les Frioulіens, *Friuli* (400,000), dans la province vénitienne d'Udine, et en petit nombre dans le cercle de Goritz;

3° Les Ladins ou Roumans, petite peuplade de 8,700 âmes, dans le Tyrol, moitié Italiens, moitié Allemands, dans les vallées d'Enneberg et de Grödn.

A la souche romane orientale appartiennent les Rouméliens proprement dits, habituellement appelés Valaques, en Bukowine Moldaviens (2,700,000 âmes). Ce sont des descendants des anciens Daces et colons romains, mêlés à des Slaves et à d'autres peuples, et formant le fond de la population de la Transylvanie; ils habitent dans la moitié sud de la Bukowine, dans les comitats orientaux de la Hongrie, dans le banat de Témès et dans les confins militaires de l'est. Ils appartiennent tous à l'Église grecque unie ou non unie (le culte en langue romane, les prêtres mariés).

E. Les JUIFS sont, parmi les peuples accessoires, les plus importants et les plus nombreux. Depuis trente ans ils ont augmenté du double; ils sont à peu près 800,000. Ils sont en plus grand nombre en Galicie, 336,000; en Hongrie, au delà de 250,000; dans la Bukowine, la Woiwodie servienne et le banat de Témès, en Transylvanie, en Bohême, au delà de 70,000; en Moravie et en Silésie, au delà de 37,000. Par contre, il n'y a pour ainsi dire pas de Juifs en Styrie, dans la haute Autriche, dans le Salzbourg, en Carinthie et en Carniole. Les Juifs parlent presque tous l'allemand et ont partout leur culte, leurs rabbins et leurs synagogues.

F. Les ZINGARI (94,000), peuple d'origine incertaine, qui n'est venu d'Asie en Europe qu'au commencement du quinzième siècle; ils sont en plus grand nombre en Transylvanie, dans la Hongrie orientale, et dans le nord de la woiwodie de Servie et du banat de Témès. Dans les autres contrées ils ne peraissent qu'isolément. Ils vivent généralement sans résidence fixe, sont musiciens, forgerons, maquignons, laveurs d'or (en Transylvanie), diseurs d'aventure. Ils parlent la langue du pays où ils s'arrêtent et en professent la religion.

G. Les ARMÉNIENS émigrèrent en majeure partie, dans la deuxième moitié du dix-septième siècle, de leur patrie en Transylvanie, Galicie, Bukowine et dans le Banat; ils ne montent en tout qu'à 18,000 âmes, vivent dans les villes de commerce et d'industrie, à la campagne comme fermiers, et sont catholiques romains. Un petit nombre seulement d'entre eux sont nestoriens non unis,

à Sucawa, dans la Bukowine. Outre leur langue nationale ils parlent la langue du pays qu'ils habitent.

De tout ce qui précède on voit que la religion dominante dans l'empire d'Autriche est la religion catholique romaine, à laquelle appartiennent aussi l'empereur et sa famille ; elle est prédominante dans tous les pays autrichiens, à l'exception de la Bukowine, de la Transylvanie, de la Woiwodie, du Banat et des confins militaires. L'Église catholique compte en tout, en Autriche, 27,000,000 d'âmes, 13 archevêchés, 58 évêchés, 2 vicariats généraux et un vicariat apostolique de l'armée I. R. L'archevêque de Gran est primat du royaume de Hongrie et le premier des princes ecclésiastiques de l'empire (1). Après lui viennent l'archevêque de Prague, qui est primat du royaume de Bohême ; les archevêques d'Olmutz et de Salzbourg, qui sont élus par les chapitres ; puis les archevêques de Milan et de Vienne, le patriarche de Venise, les archevêques de Lemberg, Erlau, Kolocza, Zara, Goritz et Agram.

L'Église grecque unie, à laquelle appartiennent les Ruthènes, les Roumains et les Serbes, a 2 archevêchés ou métropolitains à Lemberg et Carlsbourg (en Transylvanie), 8 évêques et 24 couvents basiliens.

L'Église grecque non unie ou orthodoxe, à laquelle appartiennent les Serbes, les Roumains et les Ruthènes de la Bukowine, a 2 archevêques ou métropolitains, à Carlowitz, dans les confins militaires, plus 10 évêchés ou éparchies et 44 couvents de moines.

Les protestants de la Confession d'Augsbourg et de la Confession helvétique ont des consistoires à Vienne ; à Pesth réside un inspecteur général de la Confession d'Augsbourg pour la Hongrie, et en outre il y a 8 superintendants de la Confession d'Augsbourg et 8 de la Confession helvétique. A Hermannstadt se trouve un consistoire suprême de la Confession d'Augsbourg ; à Clausembourg enfin un consistoire suprême de la Confession helvétique et un superintendant des unitaristes. Outre cela il y a encore quelques partisans d'autres sectes chrétiennes, comme les Lipovaniens, qui se sont séparés de l'Église russe ; des Arméniens non unis, en Bukowine.

En 1850 le nombre des ecclésiastiques de l'empire d'Autriche s'élevait à plus 68,000. Le clergé se divise en clergé séculier et régulier. Le clergé régulier est exclusivement catholique ou grec uni ; les ordres de femmes sont exclusivement catholiques.

Le clergé séculier compte plus de 45,000 prêtres catholiques, dont 5,000 appartiennent au culte grec ; plus 4,036 prêtres grecs non unis. Puis viennent 4,400 prédicateurs protestants et leurs auxiliaires. Il y a 8,663 religieux dans les 739 monastères catholiques ; 271 religieux dans les 44 couvents grecs non unis. Les religieux catholiques appartiennent à 30 ordres différents, dont les plus nombreux sont les Franciscains, 2,607, et les Bénédictins, 987. Les moines catholiques du rite grec et les moines grecs non unis (Kalugi) suivent tous la règle de S. Basile. Les 29 ordres de femmes ont en Autriche 176 couvents et 4,904 religieuses, dont les plus nombreuses sont les Sœurs de Charité, 1,098, et les Ursulines, 871. En 1851 l'empire comprenait 15,118 paroisses ou chapellenies locales catholiques romaines, 4,285 grecques unies, 3,201 grecques non unies et 3,162 protestantes.

Quant à la situation du clergé séculier et régulier dans les provinces héréditaires allemandes de l'empire d'Au-

(1) Les archevêques et évêques de Goritz, Gran, Olmutz, Prague, Salzbourg, Vienne, Brixen, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau et Trente, portent le titre de « princes de l'empire d'Autriche. »

triche, en Hongrie, Transylvanie, Croatie et Esclavonie, Dalmatie et Galicie, etc., notre Dictionnaire renferme plusieurs articles, qui donnent des renseignements statistiques, tels les articles ALLEMAGNE (1), ERLAU, GRAN, KOLOCZA, VIENNE, GORITZ, PRZEMYSL et ZARA; les articles sur les ORDRES RELIGIEUX en Autriche et les couvents qui ont une réputation historique. Nous ajouterons simplement ici qu'un état de tous les archevêchés, évêchés, évêchés *in partibus*, vicariats généraux, abbayes, prévôtés, fondations, couvents, hospices, depuis des superintendances, fondations de dames de la monarchie impériale royale autrichienne, publié dans l'*Austria* de 1841, de Salomon et Kaltenbäck (année 1842), remplit seulement de noms et de chiffres 40 pages in-8° de ce lexique.

D'après cet état, outre les titres d'évêchés *in partibus* accordés par le Pape aux évêques coadjuteurs d'Olmutz, de Prague, Salzbourg, Vienne et Brixen, et au vicaire apostolique de l'armée, il y a encore 26 titres d'évêchés *in partibus*, auxquels sont attachés soit le droit d'ordination, soit simplement l'*usus pontificalium*, et auxquels l'empereur nomme en qualité de roi apostolique de Hongrie. Les plus connus d'entre eux sont : Belgrade et Semendria, Driwest, Dulmi, Macaria, Pristina, Roson, Sardique, Scardona, Scopi, Scutari, Servie, Tinninia, Tribunitza, Wowadra. De même, en Hongrie, Croatie, Esclavonie et Transylvanie, outre les 28 évêchés réels, il y a 151 titres d'abbés, et, à côté de 38 grandes prévôtés des églises métropolitaines, cathédrales et collégiales correspondantes (les collégiales sont : Chasma, Œdenburg, Presbourg, Tyrnau), il y a 29 prévôtés titulaires et 92 honoraires, qui subsistent comme autant de témoins de la situation florissante de l'Église d'autrefois, aux deux rives du Danube inférieur et de ses affluents. En dehors des pays nommés ci-dessus, il y a en basse Autriche 12 abbayes et prévôtés régulières, 1 prévôté titulaire et 2 prévôtés honoraires; en haute Autriche, 7; en Salzbourg, 2; en Styrie, 4; en Carinthie, 2 abbayes régulières et prévôtés, avec 3 prévôtés titulaires en Styrie et 7 en Carinthie; en Bohême, 8 abbayes régulières, 1 grand-prieuré des chevaliers de Saint-Jean avec un couvent, 1 grand'-maîtrise générale des chevaliers de la Croix, 3 prévôtés de collégiale; en Moravie, 8 abbayes régulières, 1 prévôté collégiale, 1 prévôté de l'ordre des chevaliers de la Croix; en Galicie, avec Cracovie, 2 prévôtés régulières, 1 prévôté titulaire; en Tyrol et dans le Vorarlberg, 6 abbayes régulières, 1 prévôté régulière, 1 collégiale et 1 titulaire; en Vénétie, 1 abbaye régulière; en Dalmatie, 1 abbaye.

Dans tout l'empire il y a par conséquent 372 abbayes et prévôtés, tant régulières que collégiales, titulaires et honoraires, outre les grandes prévôtés et les prévôtés des églises métropolitaines et épiscopales, et d'autres dignités mitrées de ces églises.

Le clergé régulier de l'Église catholique d'Autriche se compose de :

7 maisons d'Ermites Augustins chaussés, en Bohême.
1 » d'Ermites Augustins déchaussés, en Bohême.
34 » de Frères de la Miséricorde.
9 » de Barnabites, en basse Autriche et Lombardie.
2 abbayes, avec un archimandrite, et } en Galicie, Hongrie et Transylvanie.
20 maisons de Basiliens, }
26 abbayes de Bénédictins.
9 colléges »
8 prévôtés de Chanoines réguliers de S. Augustin.
2 maisons de Chanoines réguliers du Saint-Sépulcre de Jérusalem, en Galicie.
13 abbayes }
2 prieurés et } de Cisterciens.
3 colléges }

(1) *Voy.* t. I, p 166.

87 maisons de Dominicains.
4 » d'Ermites réguliers, dans l'île Brazza, diocèse de Lésina.
247 couvents et hospices } de Franciscains.
22 colléges, résidences et missions de Jésuites.
98 couvents et hospices de Capucins.
5 maisons de Carmélites chaussés, en Gallicie.
6 » » déchaussés.
7 » des chevaliers de la Croix, avec la croix rouge.
2 » de Lazaristes.
1 prieuré de Malte.
4 maisons de Méchitaristes.
45 couvents de Minimes.
7 maisons d'Oratoriens.
67 » de Piaristes.
9 abbayes de Prémontrés avec 9 résidences.
6 maisons de Redemptoristes ou Liguoristes.
6 » de Servites.
1 » de Somasques, à Bergame.

Les religieuses en Autriche comptent :

2 maisons d'Augustines.
2 » d'Ermites Augustines.
Sœurs de Charité (très-nombreuses).
2 » de Basiliennes arméniennes.
19 » de Bénédictines.
1 » » arméniennes, à Lemberg.
1 » des Humbles Sœurs, à Padoue.
8 » de Dominicaines.
10 » de Sainte-Élisabeth.
9 » de Dames anglaises.
2 » d'Ermites.
5 » de Franciscaines.
1 » du bon Pasteur.
1 » des Vierges de Jésus, à Mantoue.
1 » des Vierges de la Sainte-Croix, à Padoue.
8 » du Sacré-Cœur de Jésus.
2 » de Capucines.
3 » de Carmélites.
6 » de Clarisses.
1 » de Notre-Dame, à Presbourg.
8 » de Rédemptoristes.
4 » de Sœurs régulières.
1 » du Saint-Sacrement, à Lemberg.
11 » de S. François de Sales.
3 » de Sœurs de Ste Dorothée.
1 » » de la Sainte-Famille, à Vérone.
1 » de Servites, à Arco.
12 » du Tiers-Ordre ou des Sœurs des écoles.
2 » des Sœurs de l'Ordre teutonique.
1 » des Filles de la sainte Vierge, à Crémone.

8 maisons de Filles de la Charité chrétien[nes]
26 » d'Ursulines.
10 » séculières de Dames.

III. Écoles, établissements d'in[s]truction publique. Il est pourvu [à] l'instruction du peuple, dans les Ét[ats] de la couronne, par de nombreuses é[co]les. La première instruction est donn[ée] aux enfants dans les *Écoles primai[res]* (*Volksschulen*, écoles populaires, *T[ri]vialschulen*, écoles vulgaires, *Pfa[rr]schulen*, écoles paroissiales), dont [on] compte aujourd'hui 20,000, outre 2,8.. écoles de filles, dont 61 écoles de co[u]vent, 9 instituts des Dames anglaise[s] et les 4 institutions I. R. de jeunes fil[les] de Vienne, Hernal près de Vienne, M[i]lan et Vérone ;

Puis, dans les *Écoles primai[res] supérieures* (*Hauptschulen*), dont [le] nombre dépasse 380.

De l'école primaire les garçons pa[s]sent, soit au *Gymnase*, soit à une *Éc[ole] industrielle* (*Realschule*). Ce sont l[es] écoles secondaires ou moyennes, qui [se] divisent en gymnases supérieurs et inf[é]rieurs, écoles industrielles supérieur[es] et inférieures. Il y a 282 gymnases, ma[is] il n'y a que dix écoles industrielles su[]périeures. Les écoles industrielles infé[]rieures, comprenant deux ou trois cla[s]ses, sont presque aussi nombreuses qu[e] les gymnases.

De ces écoles secondaires le jeun[e] homme passe dans les établissemen[ts] d'instruction supérieure, où il peut ach[e]ver la culture de son esprit, soit d'un[e] manière générale, soit dans un but spé[]cial.

Ces établissements supérieurs sont le[s] *Universités* ou hautes écoles, et le[s] *Instituts polytechniques*. Il y a di[x] universités, savoir : Vienne, Prague, Pesth, Pavie, Padoue, Cracovie, Lem[]berg, Insbruck, Gratz et Olmutz. Outr[e] cela, il y a plusieurs établissements pou[r] des études spéciales, comme les *Établis[]sements théologiques* des diocèses ca[]

holiques et des autres confessions, les *Académies de Droit* de Hongrie, Croatie et Transylvanie, les *Cours de médecine*, tels que le *Josephinum I. R.* et *l'Institut I. R. de Médecine vétérinaire* de Vienne. Vienne, Prague, Lemberg, Brunn et Pesth ont des Instituts echniques, ainsi que Gratz (le *Johanneum*). Les Écoles polytechniques de Cracovie, Venise et Milan sont plus restreintes. Enfin la jeunesse peut trouver les secours pour l'étude de toutes les connaissances humaines dans divers établissements spéciaux, tels que, parmi les plus connus, l'*Académie I. R. des Mines*, de Schemnitz ; l'*Académie I. R. de Commerce et de Marine*, de Trieste ; l'*Académie orientale*, de Vienne ; l'*Institut forestier I. R.*, de Mariabrunn ; l'*École modèle d'Agriculture I. R.*, d'Altenburg (en Hongrie), etc. Beaucoup de villes renferment d'excellents établissements pour l'étude des arts ; les plus célèbres sont : pour la musique, les *Conservatoires* de Prague, Vienne, Milan et Venise ; pour la peinture et la sculpture, l'*Académie impériale des Arts plastiques*, à Vienne ; l'*Académie des Arts* de Prague, et l'*Académie des Beaux-Arts* de Milan et de Venise, et plusieurs académies de peinture dans un grand nombre de villes de la Lombardie et de la Vénétie. Il a été pourvu, conformément au concordat, à l'enseignement religieux des Catholiques dans les *Écoles primaires et secondaires* (*Volks-und Mittelschulen*) ; aux études préparatoires de théologie dans les *Séminaires diocésains* et dans les maisons religieuses ; aux études supérieures de théologie dans les *Universités I. R.*, en partie par des ordonnances I. R., en partie par des dispositions spéciales du concordat.

IV. Division politique et ecclésiastique de l'empire.

L'empire d'Autriche compte 20 pays de la couronne, avec les confins militaires, lesquels, sans former un pays de la couronne proprement dit, ont une administration spéciale. Ces pays de la couronne sont :

1. Le pays au-dessous de l'Ens, c.-à-d. la basse Autriche, 345 milles carrés, hab. 1,538,000 (en nombres ronds);

2. Le pays au-dessus de l'Ens, c.-à-d. la haute Autriche, 210 m. c.; hab. 706,000. Les deux pays réunis forment l'*archiduché d'Autriche* et la *province ecclésiastique de Vienne*. L'archevêché est Vienne, les évêchés sont Saint-Pölten et Linz.

3. Le duché de Salzbourg,
124 m. c.............. hab. 146,000

4. Le duché de Styrie,
391 m. c............. hab. 1,007,000

5. Le duché de Carinthie,
179 m. c.............. hab. 319,000

6. Le duché de Carniole,
173 m. c.............. hab. 463,000

7. Le comitat de Goritz et de Gradisca, le margraviat d'Istrie et la ville impériale de Trieste, formant ensemble 139 m. c. avec ... . hab. 508,000

8. Le comitat du Tyrol et du Vorarlberg, 500 m. c.......... hab. 859,000
La province ecclésiastique de Salzbourg comprend les contrées sous les n° 3, 4, 5, 6. L'archevêché de Salzbourg a comme suffragants les évêchés de Trente, Brixen, Gurk, Seckau-Leoben, Lavant, le vicariat général de Feldkirch, dans le Vorarlberg. Les pays de la couronne sous les n°s 6 et 7 forment la province ecclésiastique de Goritz, dont l'archevêché a pour suffragants les évêchés de Laibach, Trieste, Capo d'Istria, Parenzo-Pola, Veglia. En outre, les pays sous les n°s 5, 6, 7 forment le royaume d'Illyrie.

9. Le royaume de Bohême a une étendue de 904 m. c... hab., 4,409,000, formant la province ecclésiastique de Prague, dont l'archevêché a pour suffragants les évêchés de Königgratz, Leitmeriz et Budweis.

10. Le margraviat de Moravie,
385 m. c............. hab. 1,800,000
11. Le duché de Silésie,
89 m. c............... hab. 438,000
Les deux pays forment la province ecclésiastique d'Olmutz, dont l'archevêché a pour suffragants l'évêché de Brunn et le vicariat général du prince-évêque de Breslau, à Friedeck, pour une partie de la Silésie autrichienne.

12. Le royaume de Galicie et de Lodomérie, avec le grand-duché de Cracovie et les duchés de Zator et Auschwitz,
1359 m. c............ hab. 4,555,000
Ce royaume comprend :

a. La province ecclésiastique latine de Lemberg, dont l'archevêché a pour suffragants les évêchés de Przemysl et Tarnow; puis l'évêché de Cracovie, appartenant à la métropole de Gnesen;

b. La province ecclésiastique grecque catholique de Lemberg, dont l'archevêché a pour suffragants Halicz et Caminiec, les évêchés de Przemysl, Sanok et Sombor;

c. L'archevêché arménien de Lemberg.

13. Le duché de Bukowine,
181 m. c............... hab. 380,000
n'a qu'un évêque grec non uni de Czernovic; les Catholiques des rites latin, grec et arménien, dépendent de l'archevêque de Lemberg, du rite correspondant.

14. Le royaume de Hongrie,
3123 m. c........... hab., 7,900,000
se divise politiquement en cinq gouvernements: Bude-Pesth, Presbourg, OEdenbourg, Kaschau, Grosswardein; ecclésiastiquement, en trois provinces :

a. L'archevêché de Gran, avec les évêchés de Stuhlweissenbourg, Raab, Neusohl, Neutra; Cinq-Églises : Steinamanger, Waizen, Vesprim, et les évêchés grecs-unis : Éperies, Grosswardein, Mohacz;

b. L'archevêché de Kolocza et Bacs, avec les évêchés de Csanad, Grosswardein, Transylvanie;

c. L'archevêché d'Erlau, avec les é chés de Zips, Szathmar, Kaschau, I senau. — La Hongrie a deux évêc grecs non unis : Bude et Alt-Arad.

15. La woivodie de Servie et le ba de Temeswar, 521 m. c.; hab. 1,426,0 ont trois évêchés grecs non unis : Tem war, Werschetz, Neusatz; un évê grec catholique de Lugos; à Temes réside aussi parfois l'évêque latin Csanad.

16. Le royaume de Croatie et d'l clavonie, avec le littoral croate, occ
318 m. c. et compte.... hab. 868,0
formant la province ecclésiastique d' gram, dont l'archevêché a pour suff gants les évêchés de Diakovar (Bos et Sirmie), Zengg (dans les conf militaires) et l'évêque grec catholique Kreuz; les évêchés grecs non unis Carlstadt et Pakrac.

17. Le royaume de Dalmatie,
222 m. c., avec........ hab. 393,00
formant la province ecclésiastique Zara, dont l'archevêché a pour suffr gants les évêchés de Sebenico, Spalat Macarsca, Lesina (Brazza et Lissa), R guse, Cattaro. A Sebenico réside au un évêque grec non uni.

18. Le grand-duché de Transylvani
1054 m. c., avec..... hab. 2,073,00
aussi mélangé au point de vue religie qu'au point de vue national, a un évêq latin à Carlsbourg (province ecclésiast que de Kolocza), ainsi qu'un métropol tain grec uni. L'archevêché de Carl bourg a pour suffragants Fogarasch Szamos-Ujvar (l'évêque grec uni de Lu gos, du n° 15, appartient à cette provinc ecclésiastique; un évêque grec non u réside à Hermannstadt). Les pays d la couronne des nos 15 et 16 sont sé parés du territoire turc et de la Servi par ce qu'on appelle les confins militai res Croates, Slavons et du Banat, les quels commencent à la mer Adriatique se prolongent jusqu'en Transylvanie en Valachie, avec une étendue d

583 m. c. et......... hab. 1,009,000, et dépendent en partie de l'évêché catholique de Zengg et Modrussa, appartenant à la province ecclésiastique croate, en partie du patriarcat grec non uni de Carlowitz.

19-20. Le royaume lombardo-vénitien a 790 m. c. d'étendue et 5,007,000 hab. (Lombardie, 375 m. c., 2,725,000 hab.; Venise, 415 m. c., 2,281,000 hab.), divisé politiquement en deux gouvernements et ecclésiastiquement en deux provinces :

α. Le patriarcat de Venise, avec les évêchés d'Adria-Rovigo, de Belluno-Feltre, Ceneda, Chioggia, Concordia, Padoue, Trévise, Udine (archev. *in part.*), Vérone, Vicence ;

β. L'archevêché de Milan, avec les évêchés de Bergame, Brescia, Côme, Crema, Crémone, Lodi, Mantoue, Pavie (1).

V. Le Christianisme et l'Église dans l'empire d'Autriche.

L'histoire de la première et de la seconde propagation du Christianisme dans les contrées que nous venons d'énumérer, avant et après les grandes invasions des peuples, a déjà été exposée ou se trouvera complétée dans les articles du Dictionnaire concernant l'histoire particulière des pays de la couronne d'Autriche, de leurs habitants primitifs et actuels, des évêchés et monastères fondés dans ces contrées, des apôtres du pays, des princes et autres personnages qui, par leur science et leurs actions, ont eu une influence bonne ou mauvaise sur ces contrées. Il suffira de rappeler ici que, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, divers peuples habitaient le sol de l'empire actuel d'Autriche : c'étaient, à l'ouest, des Celtes et des Rhétiens; au nord du Danube, des Germains; au sud, des Romains, qui dès lors avaient déjà rendu tributaires de l'empire romain la Rhétie, la Norique, la Pannonie et la Dalmatie, et qui, bientôt après, fondèrent les provinces de l'Illyrie, de la Dacie et de la Mœsie; que de très-bonne heure le Christianisme jeta des racines dans quelques-unes de ces provinces, et que plusieurs évêchés autrichiens datent des premiers temps du Christianisme (1). Enfin il faut encore consulter l'article Invasion des peuples, dont les noms, comme ceux des Lombards, par exemple, jouent le rôle principal jusqu'à ce qu'ils fassent place aux noms actuels des provinces et des peuples de l'Autriche, sur lesquels dès lors il faut arrêter son regard.

C'est ainsi que, à dater de la fondation de la dynastie de Habsbourg en Autriche, l'histoire de l'Église des pays héréditaires se rattache aux noms des princes régnants et des autres membres de cette illustre maison, dont il sera également question en particulier dans cet ouvrage. C'est pourquoi nous nous contenterons de citer la série des empereurs d'Allemagne de la maison de Habsbourg-Lorraine, en renvoyant aux noms mêmes dans le courant de l'ouvrage :

Rodolphe I...........	1273—1292.
Albert I..............	1298.
Albert II.............	1411—1438.
Frédéric III (IV)......	1440—1493.
Maximilien I.........	1493—1519.
Charles V............	1520—1558.
Ferdinand I..........	1558—1564.
Maximilien II.........	1564—1576.
Rodolphe II..........	1576—1612.
Matthias.............	1612—1619.
Ferdinand II.........	1619—1637.
Ferdinand III.........	1637—1658.
Léopold I............	1658—1705.

(1) Conf. Galetti, *Géogr. univers.*, Ungewitter et Meynert, Pesth, Vienne et Leipzig, 1854, in-4; Zapp, *Géogr. de l'empire d'Autriche*, Prag., 1855, in-8.

(1) Conf. Fuhrmann, *Hist. univ. de l'Autriche ecclés. et sécul.*, Vienne, 1769, in-4, allant de l'an 1 après J.-C. à 887.

Joseph I............. 1705—1711.
Charles VI........... 1711—1740.
Marie-Thérèse........ 1740—1780.
François I de Lorraine-Toscane................ 1745—1765.
Joseph II............ 1765—1790.
Léopold II........... 1790—1792.
François II........... 1792—1804, mort en 1835 comme empereur d'Autriche. Il eut pour successeurs sur le trône impérial d'Autriche :
Ferdinand I.......... 1835—1848.
François-Joseph I..... 1848.

Quant à l'histoire ecclésiastique de chacune des provinces de la couronne jusqu'à Ferdinand I, on la trouvera exposée dans l'article précédent : AUTRICHE (*Propagation de la réforme et restauration de la foi catholique*) (1). La mort du dernier rejeton mâle de la maison de Habsbourg, Charles VI, et les nouvelles phases politiques de l'empire d'Autriche, sous Marie-Thérèse et Joseph II, ont déterminé dans l'histoire de l'Église d'Autriche une crise que nous trouverons caractérisée dans l'article VIENNE. Nous arrivons ainsi au dernier événement important pour l'Église et l'empire d'Autriche dans ce siècle, savoir :

VI. Le CONCORDAT qui a été conclu le 18 août 1855 entre le Pape Pie IX et l'empereur François-Joseph Ier par leurs plénipotentiaires, l'internonce et archevêque de Bologne, cardinal Michel Viale-Prela et le prince-archevêque, depuis cardinal de Vienne, Joseph Othmar, chevalier de Rauscher, dont les ratifications ont été réciproquement échangées le 25 septembre 1855, et qui a été publié par une patente impériale du 5 novembre 1855 comme exécutoire dans toute l'étendue de l'empire. Les principales bases de ce concordat avaient déjà été établies par des actes de la réunion ecclésiastique des évêques à Vienne, en 1850. L'empereur avait manifesté ses intentions dans plusieurs ordonnances *in publico-ecclesiasticis* ayant rapport à cet objet (1). Malheureusement ce concordat excita dans la presse incrédule, judaïque et protestante, une de ces tempêtes qui de temps en temps menacent l'Europe et prouvent que la révolution continue à fermenter dans les esprits. Parmi les nombreux écrits qui parurent durant cette polémique, les *Études sur le Concordat autrichien* du 18 août 1855 (2), produisirent beaucoup d'impression. Elles donnent le texte latin et la traduction authentique allemande, ainsi qu'un certain nombre de lettres pastorales publiées à ce sujet, entre autres celle du cardinal-prince-archevêque de Vienne et la patente impériale citée plus haut. Dans celle-ci l'empereur déclare que, depuis qu'il est monté sur le trône, il a été incessamment occupé de l'organisation morale de la société et du bonheur de son peuple ; que, dans ce but, il a considéré comme le plus sacré de ses devoirs de mettre les rapports de l'État et de l'Église catholique en harmonie avec la loi de Dieu et les intérêts bien entendus de son empire ; qu'après avoir consulté les évêques de ses États héréditaires allemands et avoir rendu ses ordonnances des 18 et 23 avril 1850, qui déjà répondaient à d'urgentes nécessités, il est heureusement parvenu à s'entendre avec le Chef suprême de l'Église par le concordat du 18 août 1855 ; qu'il va le mettre à exécution après l'avoir fait connaître à ses peuples, toutefois sous la réserve, quant à sa réalisation, des deux points formulés comme il suit dans la patente impériale :

1° « Nous ferons ce qui sera nécessaire pour mettre en harmonie avec les

(1) P. 187.

(1) *Voy.* l'article VIENNE.
(2) Vienne, Manz, 1856, in-8, 241 pages.

décisions du huitième article du concordat l'organisation des écoles catholiques de nos États, là où elle n'y correspond pas; jusque-là on continuera à observer les ordonnances antérieures.

2° « Notre désir est que les tribunaux épiscopaux concernant les mariages soient installés le plus tôt possible là où ils n'existent pas, pour juger des cas relatifs aux mariages de nos sujets catholiques, conformément à l'art. 10 du concordat. Nous ferons connaître, après avoir consulté les évêques, le moment de l'installation de ces tribunaux. Dans l'intervalle les modifications nécessaires de la loi civile relative au mariage seront faites et promulguées. Jusque-là les lois existantes sur ce point resteront en vigueur et nos tribunaux civils prononceront conformément à ces lois sur la validité civile des mariages et les effets de droit qui en ressortent. »

En 1856 une assemblée de tous les évêques catholiques d'Autriche fut convoquée à Vienne pour s'y entendre sur la mise à exécution du concordat, dont les matières furent résumées comme il suit, dans un aperçu sur les trente-six articles précédant la publication, ordonnée par le cardinal-archevêque de Vienne, du concordat lui-même, dont nous donnerons également le texte.

1. Droits de la religion catholique en général.

2. Liberté des rapports avec le Saint-Siége.

3. Liberté des rapports des évêques avec leurs diocèses.

4. Liberté de l'administration des diocèses.

5. Instruction de la jeunesse catholique en général.

6. Études théologiques.

7. Gymnases et écoles moyennes en général.

8. Écoles populaires (primaires).

9. Suppression des livres dangereux.

10. Juridiction ecclésiastique en général : mariage, fiançailles.

11. Application des peines ecclésiastiques au clergé et aux laïques.

12. Procédure dans les conflits sur le droit de patronage.

13. Affaires purement civiles des ecclésiastiques.

14. Délits civils des ecclésiastiques.

15. Immunités des églises.

16. Protection des églises et de leurs ministres.

17. Séminaires épiscopaux.

18. Érection de nouveaux diocèses.

19. Nomination des évêques par l'empereur.

20. Serment des évêques à leur entrée en fonction.

21. Dispositions testamentaires des évêques et des membres du clergé.

22. Réserves papales. Privilége des chanoines.

23. Canonicats pour le pénitentier et le théologal.

24. Nominations aux cures. Patronage ecclésiastique.

25. Droit impérial de présentation aux bénéfices des fondations religieuses et concernant les études.

26. Augmentation éventuelle des revenus des curés (*congrua*); obligations des patrons.

27. Administration des biens, des bénéfices; prise de possession des cathédrales.

28. Direction, règles et introduction des ordres religieux et des congrégations.

29. Acquisition et inviolabilité des propriétés de l'Église.

30. Administration, vente et impôts des biens ecclésiastiques.

31. Administration et emploi des fonds de religion et d'étude.

32. Revenus des bénéfices vacants.

33. Indemnités pour l'abolition des dîmes ecclésiastiques.

34. Règles pour la décision des points non prévus.

35. Effet et force légale du concordat.
36. Échange des ratification.
Voici le texte même du concordat :

CONVENTIO INTER SANCTITATEM SUAM PIUM IX, SUMMUM PONTIFICEM, ET MAJESTATEM SUAM CAESAREO-REGIAM APOSTOLICAM FRANCISCUM-JOSEPHUM I, IMPERATOREM AUSTRIAE.

(Cui subscriptum Viennae, die 18va Augusti 1855, ratificationes mutuo traditae ibidem die 25ta Septembris 1855.)

In Nomine Sanctissimae et Individuae Trinitatis.

Sanctitas Sua Summus Pontifex Pius IX et Majestas Sua Caesarea-Regia Apostolica Franciscus-Josephus I, Austriae Imperator, concordibus effecturi studiis, ut fides, pietas et omnis recti honestique vigor in Austriae Imperio conservetur et augescat, de Ecclesiae catholicae statu in eodem Imperio solemnem conventionem inire decreverunt.

Quapropter Sanctissimus Pater in Plenipotentiarium Suum nominavit : Eminentissimum Dominum Michaelem Sacrae Romanae Ecclesiae Presbyterum Cardinalem VIALE PRELA, ejusdem Sanctitatis Suae et Sanctae Sedis apud praefatam Apostolicam Majestatem Pro-Nuntium, et Majestas Sua, Imperator Austriae, Celsissimum Dominum Josephum Othmarum de RAUSCHER, Principem Archiepiscopum Viennensem, Solio Pontificio Adsistentem, Caesarei Austriaci Ordinis Leopoldini Praelatum et magnae Crucis Equitem, nec non ejusdem Majestatis Caesareae a consiliis intimis. — Qui, post plenipotentiae ipsis collatae instrumenta mutuo sibi tradita atque recognita, de sequentibus convenerunt. — Articulus I. Religio catholica Apostolica Romana in toto Austriae Imperio, et singulis quibus constituitur ditionibus, sarta tecta conservabitur semper, cum iis juribus et praerogativis quibus frui debet ex Dei ordinatione et canonicis sanctionibus. — Articulus II. Cum Romanus Pontifex primatum tam honoris quam jurisdictionis in universam, qua late patet, Ecclesiam jure divino obtineat, Episcoporum, Cleri et populi mutua cum Sancta Sede communicatio, in rebus spiritualibus et negotiis ecclesiasticis, nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit, sed prorsus libera erit. — Articulus III. Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii, cum Clero et populo dioecesano, pro munere officii pastoralis libere communicabunt, libere item suas de rebus ecclesiasticis instructiones et ordinationes publicabunt. — Articulus IV. Archiepiscopis et Episcopis id quoque omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium, sive ex declaratione, sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim : *a*) Vicarios, Consiliarios et adjutores administrationis suae constituere ecclesiasticos, quoscunque ad praedicta officia idoneos judicaverint ; *b*) Ad statum clericalem assumere et ad sacros ordines secundum Canones promovere quos necessarios aut utiles Dioecesibus suis judicaverint, et, e contrario, quos indignos censuerint a susceptione ordinum arcere ; *c*) Beneficia minora erigere atque collatis cum Caesarea Majestate consiliis, praesertim pro convenienti redituum assignatione, Parochias instituere, dividere vel unire ; *d*) Praescribere preces publicas, aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae aut Status populive postulet, sacras pariter supplicationes et peregrinationes indicere, funera aliasque omnes sacras functiones servatis quoad omnia canonicis praescriptionibus moderari ; *e*) Convocare et celebrare, ad sacrorum Canonum normam, concilia provincialia et Synodos dioecesanos, eorumque acta vulgare. — Articulus V. Omnis juventutis catholicae institutio in cunctis scholis, tam publicis quam privatis, conformis

erit doctrinae Religionis catholicae; Episcopi autem ex proprii pastoralis officii munere dirigent religiosam juventutis educationem in omnibus instructionis locis et publicis et privatis, atque diligenter advigilabunt ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit quod catholicae Religioni morumque honestati adversetur. — Articulus VI. Nemo sacram Theologiam, disciplinam catecheticam vel Religionis doctrinam in quocunque instituto, vel publico vel privato, tradet, nisi cum missionem tum auctoritatem obtinuerit ab Episcopo dioecesano, cujus eamdem revocare est quando id opportunum censuerit. Publici Theologiae professores et disciplinae catecheticae magistri, postquam sacrorum Antistes de candidatorum fide, scientia ac pietate, sententiam suam exposuerit, nominabuntur ex iis quibus docendi missionem et auctoritatem conferre paratum se exhibuerit. Ubi autem theologicae facultatis professorum quidam ab Episcopo ad Seminarii sui alumnos in Theologia erudiendos adhiberi solent, in ejusmodi professores nunquam non assumentur viri quos sacrorum Antistes ad munus praedictum obeundum prae ceteris habiles censuerit. Pro examinibus eorum qui ad gradum doctoris Theologiae vel sacrorum Canonum adspirant, dimidiam partem examinantium Episcopus dioecesanus ex doctoribus Theologiae vel sacrorum Canonum constituet. — Articulus VII. In gymnasiis et omnibus, quas medias vocant, scholis pro juventute catholica destinatis, nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur, et omnis institutio ad vitae Christianae legem cordibus inscribendam pro rei quae tractatur natura composita erit. Quinam libri in iisdem scholis ad religiosam tradendam instructionem adhibendi sint Episcopi, collatis inter se consiliis, statuent. De Religionis magistris pro publicis gymnasiis mediisque scholis deputandis firma manebunt quae hac de re salubriter constituta sunt. — Articulus VIII. Omnes scholarum elementarium pro catholicis destinatarum magistri inspectioni ecclesiasticae subditi erunt. Inspectores scholarum dioecesanos Majestas Sua Caesarea ex viris ab Antistite dioecesano propositis nominabit. Casu quo iisdem in scholis instructioni religiosae haud sufficienter provisum sit, Episcopus virum ecclesiasticum, qui discipulis catechismum tradat, libere constituet. In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet. Loco movebitur qui a recto tramite deflexerit. — Articulus IX. Archiepiscopi, Episcopi omnesque locorum Ordinarii propriam auctoriatem omnimoda libertate exercebunt, ut libros religioni morumque honestati perniciosos censura perstringant et fideles ab eorumdem lectione avertant; sed et Gubernium, ne ejusmodi libri in Imperio divulgentur, quovis opportuno remedio cavebit. — Articulus X. Quum caussae ecclesiasticae omnes, et in specie quae fidem, sacramenta, sacras functiones nec non officia et jura ministerio sacro annexa respiciunt, ad Ecclesiae forum unice pertineant, easdem cognoscet judex ecclesiasticus, qui perinde de caussis quoque matrimonialibus juxta sacros Canones et Tridentina cumprimis decreta judicium feret, civilibus tantum matrimonii effectibus ad judicem saecularem remissis. Sponsalia quod attinet auctoritas ecclesiastica judicabit de eorum existentia et quoad matrimonium impediendum effectibus, servatis quae idem Concilium Tridentinum et Apostolicae Litterae, quorum initium : « Auctorem fidei », constituunt.— Articulus XI. Sacrorum Antistitibus liberum erit in Clericos honestum habitum clericalem eorum ordini et dignitati congruentem non deferentes, aut quomodocunque reprehensione dignos, poenas a sacris Canonibus statutas, et alias quas ipsi Episcopi convenientes judicaverint, infligere, eosque in monasteriis, Seminariis aut

domibus ad id destinandis custodire. Iidem nullatenus impedientur quominus censuris animadvertant in quoscunque fideles ecclesiasticarum legum et Canonum transgressores. — Articulus XII. De jure patronatus judex ecclesiasticus cognoscet; consentit tamen Sancta Sedes ut, quando de laicali patronatu agatur, tribunalia saecularia judicare possint de successione quoad eumdem patronatum, seu controversiae ipsae inter veros et suppositos patronos agantur, seu inter ecclesiasticos viros qui ab iisdem patronis designati fuerint. — Articulus XIII. Temporum ratione habita, Sanctitas Sua consentit ut Clericorum caussas mere civiles, prout contractuum, debitorum, haereditatum, judices saeculares cognoscant et definiant. — Articulus XIV. Eadem de causa, Sancta Sedes haud impedit quominus caussae ecclesiasticorum, pro criminibus seu delictis quae poenalibus Imperii legibus animadvertuntur, ad judicem laicum deferantur; cui tamen incumbet Episcopum ea de re absque mora certiorem reddere. Praeterea in reo deprehendendo et detinendo ii adhibebuntur modi quos reverentia status clericalis exigit. Quodsi in ecclesiasticum virum mortis vel carceris ultra quinquennium duraturi sententia feratur, Episcopo nunquam non acta judiciaria communicabuntur, et condemnatum audiendi facultas fiet, in quantum necessarium sit, ut de poena ecclesiastica eidem infligenda cognoscere possit. Hoc idem, Antistite petente, praestabitur si minor poena decreta fuerit. Clerici carceris poenam semper in locis a saecularibus separatis luent. Quodsi autem ex delicto vel transgressione condemnati fuerint, in monasterio vel alia ecclesiastica domo recludentur. — In hujus articuli dispositione minime comprehenduntur caussae majores, de quibus Sacrum Concilium Tridentinum, ses. XXIV, c. 5, de reform., decrevit. Iis pertractandis Sanctissimus Pater et Majestas Sua Caesarea, si opus fuerit, providebunt. — Articulus XV. Ut honoretur domus Dei, qui est Rex Regum et Dominus Dominantium, sacrorum templorum immunitas servabitur, in quantum id publica securitas et ea quae justitia exigit fieri sinant. — Articulus XVI. Augustissimus Imperator non patietur ut Ecclesia catholica, ejusque fides, liturgia, institutiones, sive verbis, sive factis, sive scriptis contemnantur, aut Ecclesiarum Antistites vel Ministri in exercendo munere suo, pro custodienda praesertim fidei ac morum doctrina et disciplina Ecclesiae, impediantur. Insuper efficax, si opus fuerit, auxilium praestabit ut sententiae ab Episcopis in Clericos officiorum oblitos latae executioni demandentur. Desiderans praeterea ut debitus, juxta divina mandata, sacris Ministris honor servetur, non sinet quidquam fieri quod dedecus eisdem afferre aut eos in contemptum adducere possit; immo vero mandabit ut omnes Imperii Sui Magistratus et ipsis Archiepiscopis seu Episcopis, et Clero, quacunque occasione reverentiam atque honorem eorum dignitati debitum exhibeant.—Articulus XVII. Seminaria episcopalia conservabuntur, et, ubi dotatio eorum haud plene sufficiat fini cui ad mentem sacri Concilii Tridentini inservire debent, ipsi augendae congruo modo providebitur. Praesules dioecesani eadem juxta sacrorum Canonum normam pleno et libero jure gubernabunt et administrabunt. Igitur praedictorum Seminariorum rectores et professores seu magistros nominabunt, et, quotiescunque necessarium aut utile ab ipsis censebitur, removebunt. Adolescentes et pueros in iis efformandos recipient, prout Dioecesibus suis expedire in Domino judicaverint. Qui studiis in Seminariis hisce vacaverint, ad scholas alius cujuscunque instituti praevio idoneitatis examine admitti, nec non servatis servandis pro qualibet extra Seminarium cathedra concurrere pote-

runt. — Articulus XVIII. Sancta Sedes, proprio utens jure, novas Dioeceses eriget ac novas earumdem peraget circumscriptiones, cum id spirituale fidelium bonum postulaverit. Verumtamen, quando id contigerit, cum Gubernio Imperiali consilia conferet. — Articulus XIX. Majestas Sua Caesarea in seligendis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus Suis ad Ipsam devoluti a Sancta Sede canonice instituendos praesentat seu nominat, imposterum quoque Antistitum, imprimis comprovincialium, consilio utetur. — Articulus XX. Metropolitae ac Episcopi, antequam Ecclesiarum suarum gubernacula suscipiant, coram Caesarea Majestate fidelitatis juramentum emittent, sequentibus verbis expressum : « Ego juro et promitto ad Sancta Dei Evangelia, sicut decet Episcopum, obedientiam et fidelitatem Caesareo-Regiae Apostolicae Majestati et Successoribus Suis; juro item et promitto me nullam communicationem habiturum nullique consilio interfuturum quod tranquillitati publicae noceat, nullamque suspectam unionem neque intra neque extra Imperii limites conservaturum, atque, si publicum aliquod periculum imminere resciverim, me ad illud avertendum nihil omissurum. » — Articulus XXI. In cunctis Imperii partibus, Archiepiscopis, Episcopis et viris ecclesiasticis omnibus liberum erit de his quae mortis tempore relicturi sint disponere, juxta sacros Canones, quorum praescriptiones et a legitimis eorum haeredibus ab intestato successuris diligenter observandae erunt. Utroque tamen in casu excipientur Antistitum dioecesanorum ornamenta et vestes pontificales, quae omnia veluti mensae episcopali propria erunt habenda, et ideo ad Successores Antistites transibunt. Hoc idem observabitur quoad libros, ubi usu receptum est. — Articulus XXII. In omnibus Metropolitains seu Archiepiscopalibus suffraganeisque Ecclesiis Sanctitas Sua primam dignitatem conferet, nisi patronatus laicalis privati sit, quo casu secunda substituetur. Ad caeteras dignitates et praebendas canonicales Majestas Sua nominare perget, exceptis permanentibus iis quae liberae collationis episcopalis sunt, vel juri patronatus legitime adquisito subjacent. In praedictarum Ecclesiarum Canonicos non assumentur nisi sacerdotes qui et dotes habeant a Canonibus generaliter praescriptas, et in cura animarum aut in negotiis ecclesiasticis seu in disciplinis sacris tradendis cum laude versati fuerint. Sublata insuper erit natalium nobilium sive nobilitatis titulorum necessitas, salvis tamen conditionibus quas in fundatione adjectas esse constet. Laudabilis vero consuetudo Canonicatus publico indicto concursu conferendi, ubi viget, diligenter conservabitur. — Articulus XXIII. In Ecclesiis Metropolitanis et Episcopalibus, ubi desint tum Canonicus Poenitentiarius tum Theologalis, in Collegiatis vero Theologalis Canonicus, juxta modum a sacro Tridentino Concilio praescriptum (sess. V, c. 1, et sess. XXIV, c. 8, de reform.), ut primum fieri potuerit, constituentur, Episcopis praefatas praebendas secundum ejusdem Concilii sanctiones et Pontificia respective decreta conferentibus. — Articulus XXIV. Parochiis omnibus providebitur publico indicto concursu et servatis Concilii Tridentini praescriptionibus. Pro parochiis ecclesiastici patronatus praesentabunt patroni unum ex tribus, quos Episcopus enuntiata superius forma proposuerit. — Articulus XXV. Sanctitas Sua, ut singularis benevolentiae testimonium Apostolicae Francisci-Josephi Imperatoris et Regis Majestati praebeat, Eidem atque catholicis Ejus in Imperio Successoribus indultum concedit nominandi ad omnes Canonicatus et Parochias quae juri patronatus ex fundo Religionis seu studiorum derivanti subsunt, ita tamen ut seligat unum ex tri-

bus quos publico concursu habito Episcopus ceteris digniores judicaverit. — Articulus XXVI. Parochiis, quae congruam pro temporum et locorum ratione sufficientem non habeant, dos, quam primum fieri poterit, augebitur, et parochis catholicis ritus Orientalis eodem ac Latini modo consuletur. Ceterum praedicta non respiciunt Ecclesias parochiales juris patronatus sive ecclesiastici sive laicalis, canonice adquisiti, quarum onus respectivis patronis incumbet. Quodsi patroni obligationibus eis a lege ecclesiastica impositis haud plene satisfaciant, et praesertim quando parocho dos ex fundo Religionis constituta sit, attentis pro rerum statu attendendis providendum erit. — Articulus XXVII. Cum jus in bona ecclesiastica ex canonica institutione derivet, omnes qui ad beneficia quaecumque, vel majora vel minora, nominati seu praesentati fuerint, bonorum temporalium eisdem annexorum administrationem, nonnisi virtute canonicae institutionis, assumere poterunt. Praeterea in possessione Ecclesiarum cathedralium, bonorumque annexorum, quae in canonicis sanctionibus, et praesertim in Pontificali et Cæremoniali Romano praescripta sunt, adcurate observabuntur, quocunque usu sive consuetudine in contrarium sublata. — Articulus XXVIII. Regulares, qui secundum Ordinis sui constitutiones subjecti sunt Superioribus Generalibus penes Apostolicam Sedem residentibus, ab iisdem regentur ad praefatarum constitutionum normam, salva tamen Episcoporum auctoritate juxta Canonum et Tridentini praecipue Concilii sanctiones. Igitur praedicti Superiores Generales cum subditis, cunctis in rebus ad ministerium ipsis incumbens spectantibus, libere communicabunt, libere quoque visitationem in eosdem exercebunt. Porro Regulares absque impedimento respectivi Ordinis, Instituti seu Congregationis regulas observabunt, et juxta Sanctae Sedis praescriptiones candidatos ad novitiatum et ad professionem religiosam admittent. Haec omnia pariter observabuntur quoad moniales, in iis quae ipsas respiciunt. — Archiepiscopis et Episcopis liberum erit in propriis Dioecesibus Ordines seu Congregationes religiosas utriusque sexus juxta sacros Canones constituere; communicabunt tamen ea de re cum Gubernio Imperiali consilia. — Articulus XXIX. Ecclesia jure suo pollebit novas justo quovis titulo libere acquirendi possessiones, ejusque proprietas in omnibus quae nunc possidet vel imposterum acquiret inviolabilis solemniter erit. Proinde, quoad antiquas novasque ecclesiasticas fundationes nulla vel suppressio vel unio fieri poterit absque interventu auctoritatis Apostolicae Sedis, salvis facultatibus a Sacro Concilio Tridentino Episcopis tributis. — Articulus XXX. Bonorum ecclesiasticorum administratio apud eos erit ad quos secundum Canones spectat. Attentis autem subsidiis quae Augustissimus Imperator ad Ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aerario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Majestas Sua Caesarea, aut ii quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint. — Articulus XXXI. Bona quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant et nomine Ecclesiae administrabuntur, Episcopis inspectionem ipsis debitam exercentibus juxta formam de qua Sancta Sedes cum Majestate Sua Caesarea conveniet. Reditus fundi Religionis, donec, collatis inter Apostolicam Sedem et Gubernium Imperiale consiliis, fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria, et in ea omnia quae ecclesiasticum respiciunt ministerium. Ad supplenda quae

desunt, Majestas Sua, eodem quo hucusque modo, imposterum quoque gratiose succurret; immo, si temporum ratio permittat, et ampliora subministraturus est subsidia. Pari modo reditus fundi studiorum unice impendentur in catholicam institutionem et juxta piam fundatorum mentem. — Articulus XXXII. Fructus beneficiorum vacantium, in quantum hucusque consuetum fuit, inferentur fundo Religionis, eique Majestas Sua Caesarea proprio motu assignat quoque Episcopatuum et Abbatiarum saecularium, per Hungariam et ditiones quondam annexas, vacantium reditus, quos Ejusdem in Hungariae regno Praedecessores per longam saeculorum seriem tranquille possederunt. In illis Imperii provinciis ubi fundus Religionis haud exstat, pro quavis Dioecesi instituentur commissiones mixtae, quae, juxta formam et regulam de quibus Sanctitas Sua cum Caesarea Majestate conveniet, tam mensae episcopalis quam beneficiorum omnium bona vacationis tempore administrabunt. — Articulus XXXIII.—Cum, durante praeteritarum vicissitudinum tempore, plerisque in locis Austriacae ditionis ecclesiasticae decimae civili lege de medio sublatae fuerint, et attentis peculiaribus circumstantiis fieri non possit ut earumdem praestatio in toto Imperio restituatur, instante Majestate Sua et intuitu tranquillitatis publicae, quae Religionis vel maxime interest, Sanctitas Sua permittit ac statuit ut, salvo jure exigendi decimas ubi de facto existit, aliis in locis, earumdem decimarum loco seu compensationis titulo, ab imperiali Gubernio assignentur dotes seu in bonis fundisque stabilibus, seu super Imperii debito fundatae, iisque omnibus et singulis tribuantur qui jure exigendi decimas potiebantur; itemque Majestas Sua declarat dotes ipsas habendas omnino esse prout assignatae fuerint, titulo oneroso et eodem, ac decimae, quibus succedunt, jure percipiendas tenendasque esse.—Articulus XXXIV. Cetera ad personas et res ecclesiasticas pertinentia, quorum nulla in his articulis mentio facta est, dirigentur omnia et administrabuntur juxta Ecclesiae doctrinam et ejus vigentem disciplinam a Sancta Sede adprobatam. — Articulus XXXV. Per solemnem hanc Conventionem, leges, ordinationes et decreta, quovis modo et forma in Imperio Austriaco, et singulis quibus constituitur ditionibus, hactenus lata, in quantum illi adversantur, abrogata habebuntur, ipsaque Conventio ut lex Status deinceps eisdem in ditionibus perpetuo vigebit. Atque idcirco utraque contrahentium pars spondet se successoresque suos omnia et singula de quibus conventum est sancte servaturos. Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas Sua et Majestas Caesarea invicem conferent ad rem amice componendam. — Articulus XXXVI. Ratificationum hujus Conventionis traditio fiet intra duorum mensium spatium a die hisce articulis apposita, aut citius, si fieri potest.—In quorum fidem praedicti Plenipotentiarii huic Conventioni subscripserunt, illamque suo quisque sigillo obsignaverunt. — Datum Viennae, die decima octava Augusti, anno reparatae Salutis millesimo octingentesimo quinquagesimo quinto. — Mich. Card. VIALE-PRELA, m. p. Joseph. Othmar. DE RAUSCHER, m. p. Archiepiscopus Viennensis. »

AUTRUCHE, en hébreu בַּת יַעֲנָה, *Lament.*, 4, 3, seulement יָעֵן (יַעֲנָה, de עָנָה, *clamavit=clamatrix*); dans les LXX, στρουθός et στρουθίον, vulg. *struthio*, de même dans les autres versions. Il n'y a aucune espèce de motif pour s'écarter de ce sens certain et pour traduire le mot hébreu par hibou, chat-huant. L'autruche, qui est le plus grand des oiseaux, a la hauteur d'un chameau (de là une sorte de στρουθιοκάμηλος). On en trouve un

grand nombre en Afrique et en Asie, dans les déserts (1); elle est comptée dans l'Ancien Testament parmi les animaux impurs (2), probablement parce qu'elle est une espèce d'animal hybride, moitié oiseau et moitié mammifère. L'Écriture en parle comme d'une créature dure envers ses petits (3), sotte (4) ; elle cite souvent son cri plaintif (5). C'est pourquoi Job nomme la femelle רְנָנִים, c'est-à-dire *clamores*. Sa vitesse, qui dépasse celle du meilleur cheval, est proverbiale chez les Arabes.

AUTUN (ÉVÊCHÉ ET CONCILES D'). Le siége épiscopal de l'antique *Bibracte*, nommée sous la domination des Romains *Augustodunum*, à cause des embellissements nombreux ordonnés par l'empereur Auguste, remonte au troisième siècle. Le diocèse actuel n'embrasse pas tout à fait le ressort de l'ancien diocèse, auquel on a ajouté d'autre part quelques portions importantes de ceux de Mâcon et de Châlon-sur-Saône. Il forme aujourd'hui le département de Saône-et-Loire. C'est le premier suffragant de la métropole de Lyon. L'empereur Constantin et son père Constance Chlore habitèrent Autun. Vers le milieu du deuxième siècle, SS. Bénigne, Andoche et Thyrsus y annoncèrent la foi. Le premier évêque d'Autun est S. Amator ; l'évêque actuel est Mgr Frédéric-Gabriel-Marie-François de Marguerye ; c'est, dans la série des pontifes de ce diocèse, le 106ᵉ. La fameuse abbaye de Cluny, aujourd'hui en ruines, est dans cette province (6). Autun fut pendant un temps la capitale du royaume de Bourgogne et eut beaucoup à souffrir des invasions des Maures et des Normands.

(1) *Isaïe*, 13, 21 ; 24, 13 ; 43, 20. *Jérém.*, 50, 39. *Lam.*, 4, 3.
(2) *Lév.*, 11, 16. *Deut.*, 14, 15.
(3) *Lam.*, 4, 3. *Job*, 39, 14, 16.
(4) *Job*, l. c., 15, 17. Conf. Pline, 10, 1.
(5) *Michée*, 1, 8. *Job*, 30, 29 ; 39 13.
(6) *Voy.* CLUNY.

La contrée est encore riche en ruines romaines et en antiques monuments chrétiens. Au dixième siècle, les ducs de Bourgogne apportèrent de Marseille à Autun le corps de S. Lazare et le déposèrent dans la principale église de la ville. Ces reliques se trouvent aujourd'hui dans la cathédrale, bâtie exprès pour les recevoir et consacrée par Innocent II, en 1132. Le chapitre est composé de dix chanoines. La congrégation de Saint-Sulpice dirige le séminaire. Il y a deux colléges épiscopaux, l'un à Autun, l'autre à Semur. Pour une population de 565,000 habitants il y a 6 cures de première classe, 57 de seconde et 412 de troisième ; en outre 61 vicariats et 14 chapelles. Le diocèse est divisé en archidiaconats et archipresbytérats. Il y a 40 prêtres à la tête des congrégations religieuses ou aumôniers des colléges. Les congrégations sont : les Frères des écoles, Maristes, Marianistes, les Frères de la Sainte-Famille ; pour les femmes, les Carmélites, les Dominicaines, les Dames de la Visitation, les Sœurs du Saint-Sacrement, de Saint-Joseph de Clugny, les Dames du Sacré-Cœur de Jésus, les Sœurs du Sacrifice de Marie, les Sœurs de charité de Saint-Vincent de Paul, de Nevers, de la Providence, de la Sainte-Famille, des Saints-Anges, les Dames de Saint-Charles, de Saint-Augustin, etc.

Conciles. 1° *Conc. Augustodunense*, 663. On en a conservé quelques canons. Le premier ordonne que tous les clercs sachent par cœur le symbole de S. Athanase. C'est la première fois que ce symbole est cité en France.

2° En 1077, d'après les ordres de Grégoire VII, Hugues de Die convoque un second concile. On y dépose l'archevêque simoniaque de Reims, Manassès, et on y juge plusieurs autres évêques français.

3° En 1094, troisième concile, sous la présidence de Hugues, archevêque de Lyon ; 32 évêques et plusieurs abbés y assistent. On y renouvelle l'excommuni-

cation prononcée contre l'empereur Henri et l'antipape Guibert. Le roi Philippe y est excommunié pour la première fois, à cause de son mariage avec Bertrade ; Philippe s'adresse au Pape, qui lui donne un délai et lui permet, dans l'intervalle, de porter la couronne dans les circonstances solennelles. *Collect. conc. ad ann.* 1094. V. GUERBER.

AUXENCE, né en Cappadoce, fut, en 343, ordonné prêtre par Grégoire, évêque d'Alexandrie, et favorisa avec celui-ci l'hérésie arienne. En 355 il fut élu à une plus haute dignité. Parmi les évêques qui, contrairement au désir formel de l'empereur Constance, n'avaient pas voulu, au concile de Milan, de la même année, souscrire à la condamnation d'Athanase, se trouvait Denys, évêque de Milan, qui, en punition de son refus, se vit exiler en Cappadoce. Auxence fut nommé à sa place, sans savoir, au dire de S. Athanase, un mot de latin, lui qui devait diriger une église latine. Favorisé par Constance, il devint un des appuis les plus dévoués de l'arianisme en Occident.

En vain des hommes comme Eusèbe, évêque de Verceil, Évagrius et Philastrius avaient cherché à le ramener de ses erreurs ; il persévérait plus que jamais, quand S. Hilaire de Poitiers se rendit à Milan en 364, au moment où l'empereur Valentinien s'y était arrêté, et s'opposa publiquement à Auxence, dont il découvrit l'hérésie et la conduite hypocrite. L'empereur ordonna une conférence. L'intrus se trouva tellement déconcerté dans sa discussion contre S. Hilaire qu'il fut obligé de reconnaître que le Christ est vrai Dieu, un en substance et en divinité avec le Père. S. Hilaire consigna cet aveu et le fit connaître à l'empereur, qui demanda à Auxence de mettre sa confession par écrit. Auxence répondit et sut si bien tromper l'empereur que celui-ci le tint pour orthodoxe ; mais S. Hilaire, qui avait rapporté dans une encyclique ce qui s'était passé à Milan (1), continua à démasquer l'hypocrisie d'Auxence, en montrant comment il se servait des expressions des orthodoxes pour en couvrir une doctrine tout arienne (2). S. Hilaire fut obligé de quitter Milan. Auxence se réjouit de ce triomphe, et résista, grâce à la faveur de la cour, à tous les efforts faits pour le renverser.

Enfin le Pape, fatigué des intrigues d'Auxence, qui avait porté beaucoup de prêtres illyriens à signer le symbole auquel les évêques avaient eu la faiblesse de souscrire en 359 à Rimini, pressé par S. Athanase, tint à Rome, en 370, un concile où Auxence fut solennellement excommunié, et une série de conciles de France et d'Espagne prononcèrent, comme celui de Rome, l'anathème contre lui. Il sut toutefois se maintenir à Milan jusqu'à sa mort. Il eut pour successeur S. Ambroise, qui guérit les blessures faites à l'Église par son prédécesseur. FRITZ.

AUXERRE (*Antisiodorum*, ou plus exactement *Autisiodorum*). Antique siége épiscopal, célèbre dans la France centrale, sur lequel se distinguèrent, dès le cinquième siècle, S. Amator et surtout S. Germain. Ce diocèse fut incorporé à l'archevêché de Sens lors de la réorganisation de l'Église de France, et forme aujourd'hui un archidiaconat. Auxerre est le chef-lieu du département de l'Yonne. L'ancienne cathédrale de Saint-Étienne existe encore ; elle renferme de nombreuses sépultures d'évêques. La crypte bâtie sous Louis le Débonnaire, dans l'église de l'abbaye de Saint-Germain, subsiste également, et renferme les dépouilles de S. Germain et de beaucoup d'autres saints.

Concile. Les décrets du concile

(1) *Epistola circularis;* conf. Baronii *Annal.*, t. IV, p. 185, éd. Antw.

(2) Hilar., *c. Aux.*, § 6.

d'Auxerre, tenu en 581 sous l'évêque Aunacarius, sont importants dans l'histoire. Le défaut de discipline ecclésiastique, et notamment diverses pratiques superstitieuses originaires du paganisme, furent l'objet des quarante-cinq canons de ce concile, qui se rapportent, quant à leur teneur, à ceux des conciles contemporains de Lyon et de Mâcon. En voici un court résumé.

1° Défense à tous les fidèles de se déguiser, le 1er janvier, en cerf ou en vache (les païens espéraient par ce déguisement obtenir pour l'année d'heureuses chasses et de bons troupeaux) ;

2° De porter des présents de nouvelle année au diable (on plaçait devant la porte de la maison une table chargée de mets, pour détourner l'influence des mauvais esprits) ;

3° De réaliser des promesses faites à des bocages, à des arbres, à des sources ;

4° De consulter des sorciers, des devins, les sorts (*sortes sanctorum*), pour connaître l'avenir.

6° Ordre aux prêtres de chercher, au milieu du Carême, le saint Chrême auprès de l'évêque, ou, en cas d'empêchement, d'y envoyer leurs diacres. Le saint Chrême doit être porté avec respect dans un vase entouré d'un fin linge de lin.

7° Tous les prêtres et abbés doivent, chaque année, se réunir en synode à Auxerre, les prêtres au milieu de mai, les abbés le 1er novembre.

8. A la sainte messe on ne doit se servir que de vin et d'eau. Tout mélange, surtout de vin et de miel, est sévèrement défendu.

9° Toute réjouissance dans une église est sévèrement interdite.

10° On ne doit jamais dire deux messes au même autel le même jour ; surtout un prêtre ne doit pas célébrer à l'autel où l'évêque a officié.

12° et 13° Défense de donner la sainte Eucharistie aux défunts ou d'envelopper le cadavre dans des nappes d'autel.

14°, 15°, 16° Défenses d'enterrer des morts dans la sacristie, de déposer deux corps dans une même tombe ; d'atteler des bêtes de somme le dimanche ou de faire d'autres travaux illicites.

18° Sauf le cas de danger, ne baptiser qu'à Pâques.

19° Non-seulement le prêtre qui célèbre, mais les diacres et les sous-diacres qui servent à l'autel, doivent être à jeun (probablement parce qu'ils recevaient ordinairement la communion).

22° La femme d'un prêtre, d'un diacre, d'un sous-diacre, séparée de lui depuis son ordination, ne peut pas se remarier, même après la mort de son premier mari.

24°, 25°, 26° Défense aux abbés et aux moines d'assister aux noces, de tenir des enfants sur les fonts baptismaux.

27°, 32° Prohibition de mariage à divers degrés de parenté.

33°, 34° Défense aux clercs d'assister au jugement et à l'exécution des criminels.

36°, 37° Défense aux femmes de recevoir la sainte Eucharistie dans la main nue et non recouverte d'un linge de fin lin. (Cette manière de communier était usitée dans les Gaules. On descendait le ciboire suspendu sous le baldaquin de l'autel, on l'ouvrait, et le prêtre ou le diacre mettait le Très-Saint-Sacrement dans la main de chacun des communiants. Les femmes devaient se couvrir la main.)

40° Défense sévère aux clercs, et surtout aux prêtres et aux diacres, d'assister à des danses et à des chants dans des réjouissances publiques ou privées.

43° Un laïque, fût-ce un juge ou un fonctionnaire, qui, sans avertir l'évêque, entreprend quelque chose de nuisible à un ecclésiastique, doit être excommunié pour un an. *Collect. conc. ad. ann.* 581.

GUERBER.

AUXILIATEURS (LES QUATORZE).

1° S. BLAISE, martyr, était évêque de Sébaste en Arménie. Il fut martyrisé en 316, sur l'ordre du gouverneur Agricola.

L'histoire de sa vie est tout à fait inconnue. Les Actes de son martyre renferment des données différentes. Les Bollandistes ont réuni les quatre martyrologes divers qui parlent de lui. Les Grecs font sa fête le 11 février ; les Actes de l'Occident placent son nom au 15 février. Les Croisés rapportèrent ses ossements en Occident et y introduisirent son culte, que de miraculeuses guérisons répandirent rapidement. On peut consulter l'article S. BLAISE (1).

2° S. GEORGE, martyr, est honoré, dans les églises d'Orient et d'Occident, comme un des plus célèbres martyrs de Jésus-Christ. Les Grecs le nomment le grand martyr. Selon la tradition non rapportée dans les anciens Actes, George était un héroïque soldat; c'est pourquoi les gens de guerre l'honorent principalement. Ce patron des guerriers doit avoir apparu à l'armée des Croisés avant la bataille d'Antioche, ainsi qu'à Richard I[er] dans son expédition contre les Sarrasins. C'est pour ce motif qu'on le représente à cheval, foulant aux pieds un dragon qui, d'après l'Apocalypse, represente Satan vaincu par la persévérance héroïque du martyr.

Malgré l'incertitude des renseignements que nous avons sur le lieu de sa naissance, sur son origine probable d'une famille distinguée de Cappadoce, sur ses services militaires sous Dioclétien, et sur toutes les circonstances de sa vie, il est tout à fait vraisemblable que c'est sous cet empereur qu'il souffrit le martyre, en 303, dans la ville de Nicomédie.

Aucune faveur, aucune caresse ne put détourner le jeune héros de sa fidélité à son chef crucifié. Au moment où il fut arrêté, il donna tout ce qu'il avait aux pauvres et pria pour la persévérance des chrétiens. Après de longues tortures il fut décapité. Plusieurs empereurs élevèrent des églises en son honneur. Constantin le Grand passe pour le fondateur de deux de ces églises, l'une à Constantinople, l'autre sur le tombeau même du saint, en Palestine. Les pèlerins le firent connaître en Occident, où bientôt on lui dédia un grand nombre d'églises. Nous célébrons sa fête le 23 avril. Les anciens Actes des martyrs grecs sont plus dignes de foi que les Actes latins (1).

3° S. ÉRASME. (*Voy.* l'art. ÉRASME, évêque et martyr.)

4° S. VIT, martyr, Sicilien d'origine, d'après les martyrologes. Sa nourrice, Crescentia, l'éleva dans la religion chrétienne. Son père, encore païen, nommé Hylas, voulut le forcer de sacrifier aux dieux ; mais les prières, les menaces, les sévices ne purent ébranler l'héroïque enfant. Vit resta fidèle, prêchant la foi à son père au milieu des plus durs traitements. Hylas, outré, livra son propre fils au gouverneur de la province, Valérien. Vit fut sauvé de prison par sa nourrice, aidée par son mari, Modeste. Tous trois s'embarquèrent pour l'Italie, où ils moururent martyrs sous Dioclétien. La fête de S. Vit se célèbre le 15 juin (2).

5° SAINTE MARGUERITE. (*Voyez* l'article MARGUERITE, vierge et martyre.)

6. S. CHRISTOPHE, martyr, fort vénéré en Orient et en Occident. Pour exprimer son ardent amour envers le Christ il se donna le surnom de Christophore. On le représente avec une taille gigantesque; il porte Jésus sur ses

(1) Conf. Bollandus, *Acta Sanct.*, I t. Februar., p. 331, et Butler, *Vies des Pères*, t. II.

(1) Conf. Bollandus, III t. Aprilis, p. 100. Butler, t. V.

(2) Conf. Bollandus, II t. Junii, p. 1013. Butler, t. VIII.

épaules et traverse la mer. Les détails de sa mort sont diversement racontés. On est généralement d'accord qu'il fut martyrisé en Lycie, durant la persécution de Dèce, que ses reliques furent d'abord apportées à Tolède, puis à l'abbaye de Saint-Denis, en France. Le surnom du saint peut s'appliquer à tous les Chrétiens, qui doivent tous porter le Crucifié dans leur cœur et le confesser devant le monde avec le courage du martyr. Cette confession de leur foi les mène au port à travers une mer de souffrances et de persécutions.

La grande taille du saint a pu être la première et toute simple raison de la figure gigantesque sous laquelle on le représente. Une autre cause de cette tradition, c'est que les fidèles avaient recours à ce saint en temps de peste. Une pieuse et antique croyance attribuait à son image une vertu telle que celui qui l'avait une fois regardée ne pouvait mourir de mort subite. Pour le rendre plus visible on se mit à le représenter dans les tableaux et les statues sous une forme colossale. Une colonne surmontée d'une énorme statue dans le chœur de la collégiale de Saint-Pierre-le-Vieux, à Strasbourg, portait l'inscription :

Christophori sancti speciem quicumque tuetur,
Illo namque die nullo languore gravetur.

L'Église d'Orient célèbre sa mémoire le 9 mai, celle d'Occident le 25 juillet (1).

7° S. Pantaléon, martyr, médecin de l'empereur Galère Maximien. Il se déclara en faveur du Christianisme, mais les séductions de la cour le firent succomber et renier sa foi. La voix d'un Chrétien plein de zèle, nommé Hermolaüs, émut l'apostat, qui reconnut sa faute et revint à l'Église. Le pénitent dès lors n'aspirait plus qu'au martyre, qui devint

(1) Conf. Bolland., t. VI Julii, p. 125. Butler, t. X.

son partage dès qu'éclata la persé
de Dioclétien. Il avait, avant de mo
distribué ses biens aux pauvres.
Grecs le mettent au nombre des g
martyrs. — Une partie de ses re
fut apportée de Constantinople,
l'honorait et lui avait érigé une é
Saint-Denis, près de Paris. La tê
saint est vénérée à Lyon. Il est
S. Luc, le patron des médecins. O
lèbre sa mémoire le 28 juillet (1).

8° S. Cyriaque (2), qui obtint la
ronne du martyre vers la même é
(303). Il était diacre de l'Église ro
sous les Papes Marcellin et Marcel
corps fut enseveli près de la voie
rienne et transporté plus tard d
propriété d'une dame chrétienne,
sur la voie d'Ostie. Cette trans
ayant eu lieu le 8 août, la fête d
fut fixée à ce jour. En 1049, le
Léon IX donna un bras du saint à
baye d'Altdorf, en Alsace, à 16 k
mètres de Strasbourg (3), et il s'y tr
encore.

9° S. Ægidius, abbé, très-véné
Angleterre et en France. Il vécut à la
du septième et au commencement
huitième siècle, et ne doit pas être c
fondu avec un Ægidius du sixième s
cle, que S. Césaire nomma abbé d
couvent, près d'Arles. Il naquit, dit-
à Athènes, et appartenait à une no
famille. L'admiration que sa science
sa piété lui attirèrent de la part de s
compatriotes l'empêchait de mener u
vie cachée et inconnue. Il se rendit e
France et se retira dans une solitude,
près des bouches du Rhône. Après avoir
quitté cet ermitage, ainsi qu'une autre
retraite non loin du Gard, il se retira
dans un bois du diocèse de Nîmes, où il
continua à s'adonner uniquement à la
prière et à la méditation. Il se nourrissait

(1) Conf. Butler, t. X.
(2) *Voy.* cet article.
(3) Conf. Bolland., t. II Augusti, p. 317.

e légumes et du lait d'une biche qui apparaissait dans sa solitude. Cette bête, yant été poursuivie à la chasse par Flaius, roi des Goths, se réfugia dans la abane du saint, qui fut ainsi découvert. lusieurs miracles le rendirent célèbre n France et le mirent en une haute onsidération auprès du roi, dont les rières ne purent l'arracher à son pieux sile. Toutefois il accueillit des disciples, onda un couvent, auquel il donna la ègle de saint Benoît, après avoir fait 'abord un voyage à Rome. — Les reliues du saint furent portées dans l'église e l'abbaye de Saint-Serain, à Toulouse. Egidius devint le patron de beaucoup 'églises et de couvents de France, d'Almagne, de Hongrie et de Pologne. De ombreux pèlerinages se rendaient au ilieu du onzième siècle dans le couvent ui renfermait les reliques du saint, dont n célèbre la fête le 1[er] septembre (1).

10° EUSTACHE. — *Voy.* l'article.

11° S. DENIS, martyr et évêque de 'aris, fut probablement envoyé en 'rance par les Papes Fabien et Gallien. Comme apôtre de la France il étendit a mission dans le centre du pays, fixa a résidence à Paris, et y bâtit, ainsi que lans plusieurs autres endroits, des égli-es. Son zèle à prêcher l'Évangile lui alut plus tard la couronne du martyre, u'il paraît avoir obtenue durant la perécution de Valérien, en 272. On le reprèsente décapité, portant sa tête dans es mains. Son corps, jeté dans l'eau, ut recueilli par une pieuse femme, enseveli à l'endroit même de sa décapitation, où l'on construisit une chapelle qui, plus tard, à la recommandation de Ste Geneviève, devint une église. L'abaye de Saint-Denis (2), fondée au eptième siècle par Dagobert, reçut les eliques de S. Denis et de ses compagnons, S. Rustique et S. Éleuthère, dans trois cercueils en argent. De nombreux miracles se firent par l'intervention de ces trois martyrs. On en fait la fête le 9 octobre (1).

12° S[te] CATHERINE, vierge et martyre, issue, dit-on, de sang royal. Maximin lui ordonna d'entrer en discussion avec une réunion de philosophes, auxquels la vierge se montra si supérieure par sa science qu'ils se convertirent tous au Christianisme. Les nouveaux convertis furent brûlés; la sainte fut attachée à un instrument de torture formé de plusieurs roues garnies de longues pointes. Au moment où l'on mit la roue en mouvement, les liens qui retenaient Catherine se rompirent, dit-on, miraculeusement. La vierge fut alors décapitée. Eusèbe raconte une histoire à peu près analogue d'une pieuse et savante Chrétienne qu'il ne nomme pas. D'après son récit, elle fut envoyée en exil par Maximin. Joseph Assemani croit qu'Eusèbe parle de Ste Catherine. Les Chrétiens qui gémissaient en Égypte sous le joug des Sarrasins découvrirent au huitième siècle le corps de Ste Catherine; les religieux le portèrent dans le couvent fondé en son honneur par Ste Hélène sur le mont Sinaï, en Arabie. C'est de là que se propagea le culte de Ste Catherine. Dans le onzième siècle, Siméon, religieux du Sinaï, apporta une partie de ses reliques à Rouen. Ste Catherine est la patronne des savants et des philosophes. L'Église en fait mémoire le 25 novembre (2).

13. S. ACACE ou ACHATE, surnommé *Agathangelos* (bon ange), évêque d'Antioche. Il donna l'exemple de la fidélité et de la persévérance à son troupeau durant la persécution de Dèce. Appelé lui-même devant le consul Martien, il lui démontra, avec autant de sagesse que de courage, la folie de l'idolâtrie et de ses di-

(1) Conf. Bolland., t. I Septembr., p. 284. Butler, t. XII.
(2) *Voy.* cet article.

(1) Conf. Butler, t. XIV.
(2) Conf. Butler, t. XVII.

vinités impures, la sainteté de la religion de Celui qui a dit : « Qui me renie devant le monde, je le renierai devant mon Père au ciel, » et la véritable nature du respect dû à l'empereur. Le païen irrité répondit à Acace en le faisant jeter en prison; mais Dèce, ayant lu le rapport de cet interrogatoire, fit relâcher le saint. Sa confession avait eu lieu le 29 mars 250 ou 251. Les Grecs et tous les Orientaux en font mémoire le 31 mars (1).

14. SAINTE BARBE. *Voyez* cet article.

Ceux qui comptent 15 auxiliateurs y ajoutent ou S. Magnus, abbé (6 sept.), ou bien ils placent la sainte Vierge, l'auxiliatrice des Chrétiens, au milieu du demi-cercle des quatorze.

La messe, *Missa specialis, quæ de his sanctis Venetiis impressa est*, a été rejetée par la congrégation des Rites le 16 janvier 1617. Si les fidèles demandent une messe des quatorze auxiliateurs, le prêtre doit dire la messe *De pluribus martyribus ex communi Sanctorum*, parce que presque tous les auxiliateurs sont martyrs. On peut voir de plus amples détails à ce sujet dans Gavantus, p. 4, tit. 17, n° 14.

Les Bollandistes disent brièvement que les Allemands ont donné le nom d'*auxiliateurs* à ces saints, qu'ils honorent tout spécialement et dont ils implorent l'intercession auprès de Dieu pour détourner toute espèce de malheur et obtenir les biens qu'ils désirent; mais cela ne nous apprend pas d'où vient la confiance particulière que les Allemands ont en ces saints, quelle est l'origine de ce culte spécial, si répandu en Allemagne. Nous n'avons d'ailleurs rien pu découvrir qui résolve la question. Il existe un petit livre que nous n'avons pas pu trouver, et qui doit renfermer vraisemblablement des renseignements à cet égard; il est intitulé *Opusculum*, et a pour auteur Thomas, abbé *Lan chiensis*, *ordinis Cisters.*

STEMMER.

(1) Conf. Butler, t. IV.

AVANCINI (NICOLAS), Jésuite, né e Tyrol, enseigna à Gratz la rhétoriqu la morale et la philosophie; à Vienne, théologie morale et la scolastique; f recteur des colléges de Passau, Gratz Vienne, et visiteur en Bohême. Ava cini écrivit de nombreux ouvrage parmi lesquels méritent d'être cités:

I. *Imperium Romano-Germanicu sive Elogia L. Cæsarum German rum*, Vienne, 1663. II. *Vita et d ctrina J.-C.*, Vienne, 1667 et 16 in-12. III. *Poesis lyrica*, Vienne, 167 Amst., 1711. IV. *Poesis dramati* p. I-IV, Cologne, 1675-79. Avanci mourut en 1685, le 6 décembre, à l'â de soixante-quatorze ans.

AVARES. Parmi les nombreuses pe plades turco-mongoles qui, à partir milieu du cinquième siècle, inondère l'Europe, les Avares jouent un rô principal, parce qu'ils furent à la fo voisins des Byzantins, des Allemands des Slaves, et menacèrent ainsi tout e semble la civilisation romaine défaillan et la civilisation germanique à son o gine. Échappés aux menaces des Turc conduits par Digabul, les Avares de cendirent en Dacie, aidèrent en 558 l Lombards à renverser le royaume d Gépides, s'avancèrent dans la Pannon évacuée, et se répandirent le long l'Enn, frontière des Boii. Ils furent ai la première cause qui s'opposa à l'ét blissement d'un empire général d Slaves. Déjà avant la destruction des G pides ils avaient opprimé les Bohêm et les Moraves et combattu les Frank leur grand-chan Bajan venait de fai prisonnier le roi de Neustrie Sigeb lorsqu'il conclut inopinément la pa avec les Franks et tourna ses arm contre le royaume de Byzance. Justin acheta la paix à prix d'argent; elle du de 573 à 587; alors, et à partir

l'empereur Maurice, la lutte se renouvela et dura jusqu'à ce que, au temps d'Héraclius, Bajan assiégea Constantinople de concert avec le roi des Perses, Chosroës. La seule rapidité de son cheval sauva alors l'empereur des mains des Avares, qui l'avaient perfidement assailli dans l'hippodrome. En 619 et 626 ils mirent Constantinople à toute extrémité; mais, pendant ce temps, derrière eux, les Czèches (Tchèques?) et les Moraviens s'étaient, sous Samo, affranchis de leur joug, les Bulgares avaient reconquis leur indépendance, l'élément slave était redevenu prédominant à partir des sources de la Drave, et les Avares, circonscrits dans l'ancienne Dacie et la Pannonie, trouvèrent dans les Boii de chevaleresques défenseurs des frontières de la civilisation germanique et chrétienne contre l'Orient païen. Le dernier duc Agilolfinge Tassilon II tenta d'opérer la conversion des Avares (et des Slaves) en fondant des couvents le long des anciennes voies de commerce.

Le projet qu'eut le même prince de se lier aux Avares pour se venger de Charlemagne, qui avait renversé le royaume des Lombards, amena d'abord la déposition de Tassilon II (788), puis les expéditions de Charlemagne et de son fils Pepin contre les Avares (751-757), durant lesquelles le grand hring (camp) des Avares le long de la Theiss fut conquis avec tous ses trésors, et fut fondée la grande Marche royale de l'Orient (*Austria*). A dater de cette époque les Avares cessèrent de jouer un rôle dans l'histoire. HÖFLER.

AVE MARIA, la plus connue et la plus usitée des formules de prière dont l'Église catholique se serve pour honorer la sainte Vierge. La formule se nomme aussi la *Salutation angélique*. Cette prière est composée de trois parties : la salutation de l'archange Gabriel, les paroles de sainte Élisabeth (*Benedicta tu*..... jusqu'à *ventris tui*), et l'addition postérieure : *Sancta Maria*, *mater Dei, etc.*

Beaucoup de théologiens croient que ces dernières paroles furent ajoutées par les PP. du concile d'Éphèse; mais il est plus vraisemblable que les mots jusqu'à « *nunc et in hora* » n'ont été ajoutés qu'à partir de 1508, et que les paroles qui terminent, «*nunc et in hora*, etc., » datent de plus tard et doivent leur origine aux Franciscains.

La liturgie de S. Jacques dit, en place de notre formule : « *Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui, quia Salvatorem peperisti animarum nostrarum.* » Nous avons un grand nombre de témoignages de la fréquence avec laquelle on répétait cette formule au moyen âge. Aujourd'hui on dit à peine un *Pater* sans y ajouter un *Ave*. Cette formule de prière, directement inspirée dans sa plus grande portion, remarquable dans le reste par sa simplicité et sa grâce, a été expliquée avec autant de profondeur que de piété par les PP. de l'Église et par les plus grands saints modernes, comme S. Bernard, S. François de Sales, etc. L'explication homilétique de l'*Ave Maria* du P. Veith (Liguoriste) est remarquable (1).

MART.

AVEN ou la vallée d'Aven (בִּקְעַת־אָוֶן) est, d'après Amos, 1, 3-5, un district appartenant au royaume de Damas, par conséquent, sans aucun doute, la vallée ou la plaine du Liban (בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן) (2), qui s'étend du côté méridional du Liban et de l'Hermon jusqu'aux sources du Jourdain. On ne sait si cette plaine ou cette vallée avait réellement le nom d'Aven, ou si Amos se sert seulement de ce nom pour désigner, en le

(1) *Voy.* ANGELUS DOMINI.

(2) *Josué*, 11, 17.

réprouvant, le culte des idoles qui s'y pratiquait (אָוֶן, c'est-à-dire idole, vanité, néant); ce qui est probable, parce que la vallée ne paraît pas sous ce nom et que cette dénomination en cet endroit s'accorde tout à fait avec la tendance théocratique du prophète.

AVÉNEMENT DE JÉSUS-CHRIST. (*Voyez* JUGEMENT DERNIER.)

AVENT. On appelle ainsi, dans l'Église d'Occident, les quatre semaines qui précèdent la fête de Noël et la préparent. On en trouve les premières traces dans un décret d'un concile de Saragosse de 380 et les preuves évidentes de sa haute origine datent au moins du cinquième ou sixième siècle. D'après le neuvième canon du *Conc. Matisconense*, de 581, ce temps préparatoire de la fête de la Nativité de Notre-Seigneur paraît avoir été autrefois d'une plus longue durée, s'être étendu de la Saint-Martin à Noël, ce qui en fit comme un second carême, durant lequel on jeûnait.

L'Église distingue trois avénements du Christ : l'avénement historique, qui eut lieu lorsque le Sauveur, quittant le ciel et sa gloire, adopta avec notre chair la forme d'un esclave; l'avénement mystique, Jésus-Christ devant naître dans l'âme de chaque Chrétien racheté par son sang; l'avénement futur, qui se réalisera lorsque Jésus-Christ apparaîtra comme juge pour le salut des bons et la condamnation des méchants. Le premier avénement du Seigueur demeure inefficace sans le second, qui n'est possible que par le premier; le second est la condition nécessaire pour que nous puissions entrevoir avec espérance et joie le troisième ; et ce dernier est un des motifs les plus puissants pour recevoir le Christ dans nos cœurs pendant qu'il en est temps encore.

L'Église veut, durant l'Avent, nous faire sentir l'importance de ce triple avénement; c'est donc un temps de désir, de pénitence et d'espoir, durant lequel l'Église nous transporte dans les siècles antérieurs à la venue de Jésus-Christ, siècles dont elle nous montre la misère et la dégradation par le péché, en même temps qu'elle nous rappelle les saintes ardeurs des patriarches, des prophètes et des justes (*Rorate, cœli, desuper, et nubes pluant Justum*). La nature, encore enveloppée dans le suaire de l'hiver durant la période de l'Avent, correspond à ce sentiment de tristesse mêlé d'espoir.

Mais l'Avent rappelle aussi aux fidèles que cette misère du péché de l'ancien monde se renouvelle en chacun, si le Christ ne renaît dans son âme; il l'éveille, le provoque à se convertir : *Fratres, hora est jam nos de somno surgere* (1), et lui dit que, s'il rejette la clémence du Sauveur, la conséquence nécessaire sera la rigueur du juge (d'où l'Évangile du jugement dernier du premier dimanche de l'Avent). Ce caractère triste et sévère de l'Avent se montre aussi dans ses particularités liturgiques, dans la couleur violette de ses ornements, dans l'omission du *Gloria in excelsis* et du *Te Deum*, dans le silence de l'orgue pendant la messe, dans les *planetis plicatis* que les lévites de certains diocèses portent durant l'Avent, sauf le troisième dimanche et sa semaine.

Plusieurs jours de jeûne se trouvent dans le cours de l'Avent. Les mariages sont prohibés (ils l'étaient déjà d'après des décrets de conciles du dixième et du onzième siècle); toutes les réjouissances bruyantes doivent cesser. On ajoute les *Preces* au bréviaire. Les péricopes de l'Évangile sont choisies dans le but de réveiller le désir de l'avénement du Seigneur et de faire sentir la nécessité d'une préparation digne, sérieuse et sainte. Tout l'office du bréviaire est disposé dans ce sens, jusqu'au moindre verset, jusqu'à la plus modeste antienne. L'office exprime à

(1) Capit. des 1res Vêpr. du 1er Dim. de l'Avent.

la fois le désir de l'âme qui s'écrie : « Venez, Seigneur Jésus, venez ! » les promesses de Dieu qui deviennent de plus en plus significatives et consolantes, et par là même l'appel de plus en plus pressant fait à l'homme de changer de vie, de se renouveler au dedans, de répondre aux avances de Dieu. (Les leçons sont prises dans le prophète Isaïe.) Il en est de même de la magnifique liturgie de la Messe ; les expressions du désir sont de jour en jour plus vives, les paroles de Dieu annonçant la venue du Sauveur plus claires. Les antiennes du *Magnificat* des huit derniers jours commencent toutes par le soupir d'une âme que la pensée de son Sauveur enflamme : ce sont les antiennes « *O !* » L'invitatoire des Matines des premières semaines porte : « *Regem venturum Dominum, venite, adoremus ;* » puis : *Prope est jam Dominus ; venite, adoremus ;* enfin, la veille de Noël : *Hodie scietis quia veniet Dominus, et mane videbitis gloriam ejus.* Les antiennes de Laudes expriment l'admirable téléologie de tout le rite de la vigile de Noël, dont S. Augustin vante déjà la solennité. Cette vigile est du rite double. La liturgie supprime durant l'Avent les prières dites suffrages, *Suffragia sanctorum*, pour concentrer toute l'attention sur le Rédempteur, source de toute sainteté. Une des particularités les plus douces et les plus touchantes de l'Avent consiste dans les messes *Rorate* (ainsi nommées du commencement de l'Introït), c'est-à-dire les messes votives *de Beata*, qu'on dit lorsque la terre est encore couverte des ombres de la nuit, image des ténèbres qui enveloppaient le monde avant la venue du Soleil de justice. Si la fête de Noël doit avoir une véritable signification, il faut que la préparation de l'Avent mène à la réception des sacrements ; et, en effet, autrefois c'était un commandement de l'Église que de recevoir la sainte communion durant la nuit de Noël. Les Grecs ont conservé l'ancien usage de l'Église latine de faire précéder Noël de six semaines de préparation. Les prédicateurs se servent de l'Avent, comme du Carême, pour inculquer fortement dans l'esprit des fidèles les vérités redoutables et consolantes de l'Évangile.

MAST.

AVENT (SERMONS DE L'). Les sermons de l'Avent, comme tout autre sermon, dépendent, dans leur sujet, leur développement et leur forme, dans la diction, l'action et la déclamation de l'orateur :

1° Du caractère de la paroisse, qui est catholique, et non pas isolée et morcelée, comme les communautés dissidentes ;

2° De la mission du prédicateur, de ses droits, et des limites dans lesquelles il les doit exercer ;

3° Du but de la prédication en général, et particulièrement de la signification du jour même, telle qu'elle s'exprime dans les épîtres et évangiles, dans l'office du bréviaire, dans le missel, dans l'antiphonaire et dans toutes les cérémonies liturgiques du jour. Cette signification doit être développée d'une manière édifiante et s'appliquer à la paroisse. Or l'Avent rappelle dans toute sa liturgie et ses cérémonies : le commencement d'une nouvelle année ecclésiastique ; le souvenir du passé ; la fin du monde, le jugement, les fins dernières ; le sérieux que doit inspirer la venue prochaine du Seigneur ; la chute originelle ; le péché et la misère des Juifs, des païens et de toute l'humanité avant sa délivrance ; celle des Chrétiens non encore justifiés ou sanctifiés ; les promesses, les désirs et l'attente du Messie chez toutes les nations ; l'ancienne et la nouvelle alliance dans leur harmonie et leurs différences ; le précurseur, sa personne, ses vertus ; la personne et l'œuvre de J.-C., et la foi qui lui est due ; Adam et Eve (la veille de Noël), c'est-à-dire

le commencement et la fin de l'Avent; la fête de S. Thomas, image de l'humanité avant et après la Rédemption; puis les faits de la nature conformes aux idées de l'Avent, l'hiver, la nuit qui augmente, le jour qui diminue; les *Rorate* et leur signification solennelle et douce; le silence mystérieux de l'Église; les préparatifs de la fête par la pénitence et la réception des sacrements; la naissance de Jésus-Christ dans les cœurs fidèles. Tout l'Avent est dominé par les textes de S. Paul aux Rom., 1, 19; 3, 20; 7, 8-25; d'Isaïe, 45, 8; de S. Jean, 3, 16; d'Isaïe 5, 9. L'Église a spécialement, durant l'Avent, l'intention de préparer de toutes les manières les fidèles à la célébration de la fête, en les introduisant d'avance dans son esprit, dans les idées dogmatiques et morales qu'elle réveille et sur lesquelles elle se fonde pour leur apprendre à vivre conformément aux vérités dont ses fêtes sont l'histoire et le symbole. Le prédicateur contribue à ces vues de l'Église en se tenant à l'idée spéciale et positive du jour, prenant pour thème de son enseignement tantôt tel côté, tantôt tel autre de la solennité actuelle, commentant tel ou tel texte relatif à la fête. Le prédicateur peut trouver de riches matériaux pour ses prédications de l'Avent dans Staudenmaier, *Esprit du Christianisme;* Hirscher, *Méditations sur les Évangiles* des dimanches; Nikel, les *Fêtes* et les *Temps saints;* dans Goffine.

Exemples de sermon pour le premier dimanche de l'Avent :

A. Le jugement approche : les garants en sont :

1° Le Christ;

2° Les Apôtres;

3° L'Église;

4° La nature des choses.

B. Le jour du jugement montrera au pécheur ce qu'il est :

1° A lui-même;

2° Au monde.

C. Pour vous convertir et ne plus pécher, songez :

1° Aux supplices de l'enfer;

2° Aux joies du ciel.

D. La pensée du jugement est salutaire; car

1° Elle ébranle les pécheurs;

2° Elle réveille les tièdes;

3° Elle encourage les âmes pieuses;

4° Elle console ceux qui souffrent.

E. Rom., 13, 12. Nous sommes appelés à la pénitence par la venue

1° Du Sauveur;

2° Du Juge.

F. Rom., 13, 11 sq. L'Église, au premier jour de l'année, réveille ceux qui dorment et leur rappelle :

1° Dans quel temps ils se trouvent;

2° Pour quelle fin ils y vivent.

G. Notre œuvre journalière dans le royaume de Dieu est :

1° De nous réveiller de notre sommeil;

2° De déposer les œuvres de ténèbres;

3° De revêtir Jésus-Christ.

H. Luc, 21, 28. Nous avons besoin de cette consolation : « Votre salut est proche! » car nous sommes encore :

1° Sous le poids du péché et des passions;

2° Nous avons peine à faire ce qu'il faut;

3° Et nous soupirons dans notre misère et nos nécessités.

I. Le mot d'ordre du Chrétien au premier jour de l'année ecclésiastique :

1° Conversion sérieuse;

2° Persévérance au milieu des tentations;

3° Efforts vers le bien;

4° Courage dans le malheur.

Exemples pour le second dimanche de l'Avent.

A. Matth., 11, 3. « C'est lui! » C'est ce que prouvent :

1° Sa vie et ses actions parmi nous;
2° Un coup d'œil dans l'histoire;
3° Le témoignage de l'esprit humain.

B. Le Christ est celui que nous attendons; il est :
1° La vérité;
2° La rédemption;
3° La vertu et la grâce.

C. Le Christ est la voie unique vers le Père, car il est seul :
1° La vérité;
2° La vie.

D. Matth., 11, 5. Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres d'esprit; elle leur apporte :
1° Une douce lumière;
2° Un secours puissant;
3° Une joyeuse espérance.

E. Jean-Baptiste nous apprend à nous préparer à la venue du Christ :
1° Par la solidité de sa foi;
2° Par la pureté de ses mœurs;
3° Par sa fidélité à sa vocation.

Exemples pour le troisième dimanche de l'Avent.

A. Philipp., 4, 4. La pénitence de l'Avent peut seule engendrer les joies de l'Avent.

B. Philipp., 4, 4-7. La joie de l'Avent pour le Chrétien est :
1° Une joie dans le Seigneur;
2° Une joie qui mène à une vie chrétienne, à une vie de charité et d'édification;
3° Une joie qui fait oublier les soucis de la terre;
4° Une joie qui remplit l'âme d'une heureuse paix.

C. Jean, 1, 19. « Qui es-tu? »
1° Un pécheur;
2° Tout au plus un aspirant au bien.

D. Jean, 1, 27. Nous sommes nécessairement humbles si nous contemplons :
1° Le Père;
2° Le Fils;
3° L'Esprit-Saint.

Exemples pour le quatrième dimanche de l'Avent.

A. Luc, 3, 4-6. Pour acquérir le salut de Dieu, faites pénitence.

1° Comblez les vallées de votre cœur en le vidant de tout sentiment terrestre, charnel, timide, lâche, paresseux.

2° Abaissez les montagnes et les collines, l'orgueil, le péché capital, le péché propre à chacun, les collines qu'on méprise, les fautes vénielles.

3° Redressez ce qui est tortueux, ce qui est injuste contre vous-mêmes, le prochain et Dieu;

4° Aplanissez ce qui est inégal, ce qui vous scandalise ou scandalise votre prochain.

B. Comment la fête du Christ est célébrée :
1° Dans la nature;
2° Dans le calendrier;
3° Dans les maisons chrétiennes;
4° Dans l'Église.

C. Pour bien célébrer la nativité de J.-C. il faut faire pénitence, selon l'Évangile de S. Luc, 3, 1 sq.

D Le Ps. 24, versets 7, 8, est un texte approprié à l'Avent.

1° Le Roi de gloire approche.

a. Tout lui appartient; c'est lui qu'on adore. Dans l'éternité il sera encore dit de lui : Il est digne de recevoir gloire et richesses.

b. Il s'est montré puissant et fort : miracles, doctrine, résurrection, etc.

c. Il approche dans sa majesté : les Prophètes, les Apôtres, les hérauts le précèdent. Il approche dans sa puissance, sa justice et sa grâce.

2° Ouvrez les portes, il veut entrer :
a. Dans le monde;
b. Dans nos cœurs.

E. Matth., 21, 1-9. Où entre le Christ entre la vie.

1° Le cœur s'ouvre et s'élargit, réveillé et réchauffé par l'apparition de celui qui est doux et humble, afin de le

recevoir avec amour. Commerce intime avec le Christ.

2° La bouche s'ouvre et parle pour le louer. Culte. Année ecclésiastique. Cri de hosanna.

3° Les mains s'ouvrent et agissent pour le servir. La louange de chaque jour. Les palmes jetées à ses pieds.

GRAF.

AVENTIN (JEAN), à proprement dire *Thurmayer*, historien de Bavière, né en 1466, mort le 9 janvier 1534, étudia à Ingolstadt et à Paris, enseigna les belles-lettres à Vienne, les mathématiques à Cracovie, et vint, en 1512, à Munich en qualité de précepteur des princes Louis et Ernest, frères du duc Guillaume IV. Aventin se maria à l'âge de soixante-quatre ans et mourut bientôt après. Son ouvrage : *Annalium Boicorum* l. VII, composé pour ses deux élèves, est classique. Dans le tome VIII des *Acta litteraria*, éd. *Struve*, on trouve : *Paralipomena ad* J. Aventini *Annales Boiorum*. Aventin traduisit lui-même ses *Annales* en allemand. Il composa en outre : *Chronicon, sive Annales Schirenses*, 1600,1623, 1716; *Hist. cœnobii Œtingensis in Bavaria,* Nuremberg, 1518; *Vita Henrici IV imperat. cum ej. epistolis*, Augsb., 1518. — Sa vie ,par Jérôme Ziegler, se trouve en tête des *Ann. Boic.*, par Moller, Altdorf, 1698. *Vie de J. Thurmayer*, vulgairement nommé *Aventin*, dans les *Ann. de la Litt. de Bavière*, ann. 1778. G.-F. Breyer, *sur Aventin*, dans les *Mém. de l'Acad. de Munich*, ann. 1807.

AVERSION, sentiment de l'âme qui résiste à une impulsion morale. Si ce découragement, ce dégoût, a son fondement dans la disharmonie du sentiment moral avec les lois de la raison et de la Révélation, telle qu'elle est décrite dans l'Ép. aux Rom., 7, 7-25, et qu'elle se présente, par exemple, dans la mollesse, la paresse, l'envie, il faut la combattre et la surmonter par la prière et l'usage des sacrements. C'est dans ce sens que l'Évangile demande que nous haïssions notre âme (1) et que nous aimions nos ennemis (2).

AVEU (*Voyez* PROCÈS).

AVIGNON (ÉVÊCHÉ ET CONCILES D'), (*Avenio Cavarum*). Quand on voit cette vieille ville assise aux bords d'un des plus beaux fleuves de France, quand on contemple les restes de ses gigantesques palais et de ses magnifiques églises, on reconnaît la résidence de maîtres qui, pour n'avoir fait que passer, n'en ont pas moins imprimé à tout ce qu'ils ont créé un singulier caractère de grandeur et de durée.

La splendeur d'Avignon commence avec le séjour des Papes, au quatorzième siècle; aujourd'hui elle n'est plus qu'une belle ruine, qui, dans son délaissement, n'oublie pas son antique et noble destinée.

La ville et son territoire, formant le comtat d'Avignon ou Venaissain (*Vindascinus comitatus*), appartinrent aux États de l'Église de 1274 à 1790. Avignon même fut la résidence des Papes pendant plus de soixante-dix ans (3). Le comtat, situé au sud de la France, au pied des Alpes françaises, devint, à la suite du partage de l'empire de Charlemagne, l'héritage des comtes de Toulouse et passa de ceux-ci au Saint-Siége. En 1790 il fut réuni à la France. En 1801, Avignon, chef-lieu du département de Vaucluse, fut érigé en métropole, ayant pour suffragants Montpellier, Nîmes, Valence et Viviers. Le siége épiscopal d'Avignon remonte, dit-on, à l'an 70 après Jésus-Christ ; la ville et son territoire auraient été convertis au Christianisme par sainte Marthe, sœur de S. Lazare. La tradition nomme comme premier évêque S. Rufus, disciple de S. Paul.

(1) *Luc*, 14, 26.
(2) *Matth.*, 5, 44.
(3) *Voy.* l'art. suivant.

Le nombre des évêques dont les noms ont été conservés s'élève à 85. Sixte IV érigea, en 1475, Avignon en archevêché, et depuis lors il y a eu 29 archevêques. On a compris dans le ressort de l'archevêché les anciens diocèses beaucoup plus restreints de Carpentras, d'Orange, de Vaison, d'Apt et d'une partie de Cavaillon. Il est divisé en 3 archidiaconats, 4 archiprêtrés et 22 décanats. Il comprend 264,000 âmes. Les chanoines portent, par une faveur de Clément X, un habit de chœur semblable à celui des cardinaux, en mémoire du séjour des Papes. Il y a une officialité métropolitaine et diocésaine, présidée par un vicaire général.

Le séminaire, qui compte environ 65 élèves, est dirigé par la congrégation de S. Sulpice. Il y a deux colléges épiscopaux à Avignon : l'un sous le nom de Saint-Pierre, cardinal de Luxembourg ; l'autre sous le nom de Notre-Dame de la Garde.

Le diocèse a 9 cures de 1re classe, 19 de la 2e; 139 de la 3e; 131 vicaires et 34 aumôniers.

Ordres religieux et congrégations. – Franciscains de la stricte observance, depuis 1852 ; Jésuites, un noviciat et un collége ; Sulpiciens; Missionnaires de la congrégation de N.-D. de la Garde ; Oblats de l'Immaculée Conception, dont le fondateur et supérieur général est l'évêque actuel de Marseille, Mgr de Mazenod ; Doctrinaires, s'occupant d'instruction et du ministère ; Bénédictins, voués à l'agriculture ; Frères de la Charité chrétienne, à Carpentras ; Frères des Écoles ; Maristes de S. Paul.

Congrégations de femmes. — Carmélites ; Sœurs de S.-Eutrope ; Dominicaines de l'Adoration perpétuelle ; Dames de la Visitation ; Ursulines ; Dames du Sacré-Cœur de Jésus ; Sœurs de l'Immaculée Conception, du Sacrifice de Marie, de Saint-Joseph, du Saint-Sacrement, de Notre-Dame, du Saint Nom de Jésus; Hospitalières trinitaires chaussées ; Sœurs de Charité. Les Sœurs de Saint-Charles de Lyon, les Dames du Bon-Pasteur et les pauvres Sœurs de Saint-François sont vouées à l'enseignement et au soin des malades.

Conciles. 1. En 1080, tenu par Hugues de Die, légat du Saint-Siége. Il dépose l'usurpateur du siége d'Arles, Achard, et élit l'évêque Gibelin. En même temps sont élus Anselme, archevêque d'Embrun ; Didier, évêque de Cavaillon ; Hugues, évêque de Grenoble, que le légat emmène tous trois à Rome, où le Pape les consacre.

2. En 1209, sous la présidence du légat Milo, contre les Albigeois. Le premier des vingt et un canons de ce concile impose aux évêques l'obligation de prêcher plus souvent. Les autres ont pour but de combattre la corruption des mœurs de la Provence, l'extinction des hérésies, l'éloignement des Juifs de toute fonction publique, la liberté de l'Église, le culte divin. Les parents des meurtriers de plusieurs ecclésiastiques, notamment de Pierre de Castelnau, sont, jusqu'au troisième degré, exclus des bénéfices ; les habitants de Toulouse excommuniés, ainsi que leur comte, Raimond, mais sous condition (1).

3. En 1279, sous Pierre de Languissel, archevêque d'Arles. Décret en quinze articles contre les vols d'église, les voies de fait envers des ecclésiastiques, le mépris des censures ecclésiastiques.

4. En 1282, sous Amaury, archevêque d'Arles. La sanctification du dimanche, la présence dans les églises paroissiales, au moins les dimanches et fêtes, sont ordonnées dans le onzième canon.

5. En 1326. Prescription en cinquante-neuf points sur les biens ecclésiastiques et la juridiction de l'Église, en présence du Pape Jean XXII (2).

(1) *Collect. Conc.*, t. XI. Hurter, *Innocent III*, ad ann. 1209.

(2) *Gall. Christ.*, t. I.

6. En 1337. Les décrets du précédent concile sont renouvelés et corroborés : les fidèles doivent recevoir à Pâques la sainte communion des mains de leur propre pasteur. L'abstinence du samedi, en place du mercredi, n'étant pas encore un usage général, les Pères prescrivent aux clercs de l'observer en l'honneur de la sainte Vierge. Le Pape Benoît XII était à Avignon (1).

7. En 1457, sous Pierre, cardinal de Foix, archevêque d'Arles, légat à Avignon. Le but du concile est de confirmer le décret de la trente-sixième session du concile de Bâle, concernant l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Il défend, sous peine d'excommunication, de combattre la foi en l'Immaculée Conception ou de disputer publiquement sur ce sujet. Les pasteurs doivent le faire savoir aux fidèles (2).

AVIGNON (RÉSIDENCE DES PAPES A).

La pensée de cette résidence des Papes, choisie par Clément V, en 1305, réveille de tristes souvenirs.

1. Les troubles croissants de l'Italie et la lutte des Papes Innocent XXII, Benoît XII, Clément VI, avec Louis, roi de Bavière, eurent pour résultat d'amener les Papes à se jeter dans les bras des Français (tel est au moins le point de vue des Allemands et des Italiens), et à traiter ces deux grandes nations de la chrétienté avec une rigueur inaccoutumée. Mais, d'un autre côté, les longues et cruelles dissensions des Guelfes et des Gibelins, les séditions presque perpétuelles des Romains, la guerre des derniers Hohenstaufen contre le Saint-Siége, et l'indifférence de Rodolphe de Habsbourg et des Allemands de son temps à l'égard du Pape, furent des motifs suffisants pour justifier les Papes de pourvoir à leur sûreté, en choisissant une résidence qui les mît à l'abri de tous les dangers.

(1) *Gall. Christ.*, t. I.
(2) *Coll. Conc. Labb.*, t. XIII.

2. Si l'on ne peut nier, d'une part, qu'un certain nombre, que peut-être un grand nombre des mesures prises par les Papes d'Avignon le furent dans l'intérêt général de l'Église ; que la suppression des Templiers par Clément V fut une nécessité; que la sévérité de Jean XXII à l'égard des Fraticelli et de leurs dangereux principes fut justifiée par les aveux d'un Pierre de Corbero, d'un Michel de Césena ; que les déréglements de Louis de Bavière, ses empiétements sur les droits de l'empire et de l'Église (dans la rupture de son mariage avec Marguerite du Tyrol), soulevèrent aussi bien les électeurs que le Pape lui-même, obligé, malgré sa longanimité, de se prononcer contre lui ; d'autre part on ne peut méconnaître que les meilleurs actes des Papes de cette époque présentent souvent le caractère de la partialité.

On a, pendant des siècles, considéré la suppression des Templiers comme une injustice, parce qu'elle donna à Philippe le Bel l'occasion d'agir cruellement contre les chefs innocents de l'ordre.

On a jugé de même la poursuite des Fraticelli, parce qu'ils avaient préféré se rattacher à Louis de Bavière, excommunié par le Pape, et que la nation allemande considéra la destinée de ce prince comme la sienne propre, au moins jusqu'à l'élection de Charles de Moravie.

Quoique Avignon appartînt à l'Église romaine; qu'ainsi le Saint-Siége s'y trouvât dans ses domaines propres ; que les Papes, chassés de Rome par les Romains, ne demeurèrent à Avignon qu'autant qu'ils y furent contraints ; quoiqu'il fût évident que l'Italie, sans les Papes, se désorganisait, tombait dans la barbarie, n'avait plus de centre politique, et qu'il fût salutaire d'inculquer cette conviction aux Italiens, pendant les soixante-dix ans de séjour des Papes à Avignon ; quoiqu'on ne puisse pas reprocher aux Papes d'Avignon des dé-

sordres semblables à ceux de quelques Pontifes du quinzième siècle, nous sommes obligés de reconnaître que l'influence prédominante et exclusive de la nationalité française imprima à la période avignonnaise de l'histoire des Papes un caractère qui semble contraire au but légitime, à la véritable mission de la papauté, et que, malgré l'apologie du savant Baluze (1), cette période restera encore longtemps, et à bon droit, en défaveur auprès de tous les partis; car, lors même qu'il faut accorder à Baluze que les Papes d'Avignon,

Clément V.	1305—1314,
Jean XXII.	1314—1334,
Benoît XII.	1334—1342,
Clément VI	1342—1352,
Innocent VI.	1352—1362,
Urbain V	1362—1370,
Grégoire XI.	1370—1378,

furent de beaucoup supérieurs aux Papes qui, depuis Paul V jusqu'à Adrien VI (1464-1522), gouvernèrent l'Église, il faut reconnaître qu'ils sont inférieurs aux Papes qui honorèrent Rome et l'Église depuis Adrien IV (1154) jusqu'à Innocent V (1276). Il n'y eut parmi eux ni un grand homme ni un saint. Le népotisme, l'accaparement de grosses sommes d'argent par les annates, les commendes, les réserves, les vacances, les droits de confirmation, les dîmes de croisades non réalisées, prirent à Avignon une telle extension que les efforts de réforme, qui jusqu'alors étaient partis des chefs de l'Église et descendus jusqu'à ses membres, durent, à dater de cette époque, remonter dans un sens inverse des membres aux chefs mêmes de l'Église.

La grande collection des Canons de l'Église fut close par les Décrétales de Clément V, auxquelles on ajouta plus tard les Extravagantes de Jean XXII. Malheureusement le contraste entre la loi et la vie, entre ce qui devait être et ce qui était, n'en fut que plus grand et plus sensible. En admettant que Pétrarque exagéra la peinture de la corruption des mœurs d'Avignon, toujours est-il que le Saint-Siége y perdit le prestige de l'autorité et l'efficacité du pouvoir, et qu'il lui fut impossible de réprimer de là les désordres partout introduits dans l'Église.

La tentative d'élever des Français à la papauté n'avait pas trop bien réussi lors de l'élection du Pape Martin IV (1281-1285); les sept Papes français qui suivirent justifièrent, malgré les vertus d'Innocent VI et d'Urbain V, la parole de Bossuet : Dieu voulut que l'Église romaine, que la mère universelle de tous les royaumes ne dépendît temporellement d'aucun royaume, et que le siége apostolique, qui doit sauvegarder l'unité de tous les fidèles, s'élevât au-dessus de toutes les personnalités que peuvent exciter les intérêts divers et les luttes des États. HÖFLER.

AVIS (ORDRE D'). L'ordre militaire d'Avis ou Aviz a été pour le Portugal ce qu'ont été en Espagne les ordres de Calatrava, d'Alcantara et de Saint-Jacques. Il fut fondé à l'occasion des guerres contre les Maures. En 1100 le Portugal n'était qu'un comté du royaume de Castille et de Léon. Le roi Alphonse VI donna ce comté à son gendre Henri de Bourgogne, de la race capétienne, et Henri réussit à agrandir son domaine en faisant la guerre aux Maures, possesseurs du midi de la Péninsule pyrénéenne. Son successeur, Alphonse I (1), eut encore plus de succès. Il fonda, en continuant la lutte contre les infidèles, un ordre militaire sous le nom de *Nouvelle Milice* (*Nova Militia*). En 1162, l'abbé des Cisterciens, Jean Civita, donna à l'ordre une organisation religieuse, dont la règle de S.

(1) *Vitæ Paparum Avenionensium*, 1, 2, in-4, Præf.

(1) *Voy.* cet article

Benoît, avec les modifications des Cisterciens, était la base. Le Pape Innocent III en confirma les statuts en 1204. Lorsqu'en 1166 l'ordre conquit la ville d'Évora, le roi Alphonse l'abandonna aux chevaliers, qui prirent le nom de Frères de Sainte-Marie d'Évora. En 1211 les chevaliers obtinrent du roi Alphonse II la ville d'Avis, et changèrent encore une fois leur nom contre celui de cette ville. Les chevaliers d'Avis dépendaient, au treizième siècle, de l'ordre de Calatrava d'Espagne; mais vers 1400 ils conquirent leur indépendance, et quoique le concile de Bâle, jugeant le procès entre les deux ordres, décida en faveur de celui de Calatrava, les chevaliers d'Avis continuèrent à rester indépendants. Outre les trois vœux monastiques ordinaires, les chevaliers d'Avis s'engageaient à combattre les infidèles. Le vœu de chasteté fut modifié pour eux comme pour les chevaliers d'Alcantara (1), en ce sens qu'ils ne devaient se marier qu'une fois et faire vœu de mener une vie pure dans le mariage.

Depuis 1789 cet ordre a été changé en un simple ordre honorifique séculier et militaire. HAAS.

AVITH (עֲוִית), ville d'Idumée, résidence du roi iduméen Hadad (2). Dans les Paralipomènes elle est nommée d'après le Kétib עיות (3), ce qui n'est probablement qu'une faute de copiste.

AVITUS (SEXTUS ALCIMUS ECDIDIUS), ou SAINT AVIT, petit-fils de l'empereur romain Avitus (455-456), était né à Vienne dans les Gaules. Son père était un sénateur considéré, qui plus tard fut élu archevêque de Vienne. Avitus lui succéda dans cette dignité en 490. Il devint un des prélats les plus actifs et les plus influents de son temps. Lorsque le roi des Francs Clovis (Chlodwig) fut baptisé en 496, il reçut des lettres de félicitation d'Avitus. La ville de Vienne appartenait alors au royaume fondé dans les Gaules par les Burgondes. Les Burgondes étaient en majorité ariens; mais Avitus sut, par la considération dont il jouissait, assurer la pleine liberté religieuse à ses ouailles catholiques. Il fut le principal orateur dans la conférence religieuse qui eut lieu en 499 entre les Catholiques et les Ariens, et il y fit preuve d'une telle supériorité que le roi Gondebaud lui accorda la plus grande confiance. Il est très-probable que ce fut par Avitus que Gondebaud devint catholique; cela est du moins positif pour son fils Sigismond, sous le règne duquel Avitus mourut, en 523. Quelques années auparavant il avait présidé le concile d'Épaon (1), assez important dans l'histoire de l'Église. Il acquit une certaine renommée comme écrivain, par un poëme épique didactique en vers hexamètres : *de Mundi Principio et aliis diversis conditionibus*, intitulé aussi : *de Mosaicæ Historiæ gestis libri V*. La langue en est encore assez pure. Avitus adressa un poëme plus petit *sur la Virginité* à sa sœur Fuscina. Il est resté en outre de lui plusieurs ouvrages en prose, entre autres quatre-vingt-huit lettres, la plupart intéressantes pour l'histoire du temps. Le P. Ferrand, Jésuite, a de plus publié, en 1661, quatre autres lettres. Marsène et Durand ont fait paraître deux homélies; des fragments de plusieurs autres homélies ont été recueillis par Sirmond, qui a donné une édition complète des œuvres de S. Avit. Ces œuvres se trouvent aussi dans la *Bibl. max. Lugd.*, t. X, et mieux encore dans Gallandus, *Biblioth. Patrum*, t. X. HAAS.

AVOCAT DE DIEU. *Voy.* CANONISATION.

AVOCAT DU DIABLE. *Voy.* CANONISATION.

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Genèse*, 36, 35.
(3) I *Paralip.*, 1, 46.

(1) *Voy.* cet article.

AVOCATS DES ÉGLISES. *Voy.* PRÉVOTS DES ÉGLISES.

AVORTEMENT. L'avortement est involontaire ou volontaire, et, dans le premier cas, il est occasionné ou par des causes internes, une maladie, etc., ou par des causes externes, une frayeur, etc. L'avortement volontaire (*procuratio abortus*) est ordinairement opéré par des remèdes internes, et doit être distingué de ce qu'on appelle *procuratio sterilitatis*. Il faut appliquer au baptême de l'embryon ou du fœtus, dans le cas de l'avortement involontaire, ce qui est dit à l'article EMBRYON. L'avortement volontaire, la destruction d'un fœtus animé (*procuratio fœtus animati*), est défendu par l'Église sous les peines les plus sévères. Tous ceux qui sont coupables, par conseil, acte, ordre, exhortation, procuration de remèdes, d'avoir participé à un pareil avortement, tombent, laïques ou clercs, dans le cas de l'irrégularité et de l'excommunication. Les laïques ne peuvent plus recevoir les Ordres sans dispense, les clercs ne peuvent être promus à un ordre supérieur; ils perdent les priviléges cléricaux, les offices et les bénéfices, doivent être dégradés et livrés au bras séculier. La distinction entre le fœtus animé et non animé, *fœtus animatus, nondum animatus,* vient de ce qu'on croyait autrefois que le fœtus n'est pas animé au moment de la conception (*in instanti conceptionis*), et qu'il ne le devient que quelque temps après. On en appelait à l'Écriture, d'après laquelle le corps est formé d'abord, puis l'âme est unie au corps, et on appelait la *procuratio fœtus nondum animati* un quasi-homicide, tandis que la *procuratio animati* était considérée comme un homicide véritable, qui par conséquent, d'après le droit romain (1) et d'après la constitution de Grégoire XIV, entraînait l'irrégularité; et la décision de Sixte V, que la *procuratio nondum animati* faisait encourir les censures et l'irrégularité, était également ramenée par Grégoire au droit commun. Les moralistes fixaient la vitalité d'un fœtus féminin au quarante-deuxième jour, celle d'un fœtus mâle au trente-deuxième. Les canonistes s'en tenaient à la glose *C. unic. de Summa Trinitate,* I, 1, *clem. verbo, Simul unitas,* d'après laquelle le fœtus féminin est animé le quatre-vingtième, le mâle le quarantième jour *post conceptionem.* Les médecins du dernier siècle assignaient le septième jour à l'animation; les médecins plus modernes placent l'animation *in instanti conceptionis*, de sorte que l'avortement est, en tout temps, un homicide. C'est pourquoi, quel que soit le temps où il a eu lieu, l'avortement est un *cas réservé*, et, dans plusieurs diocèses, *etiam effectu non secuto*, puisqu'une tentative d'homicide même sans résultat a été faite, et que les deux cas sont réservés à l'évêque, vu qu'on a égard, non comme dans le cas de l'excommunication, au péché accompli par un acte extérieur, *peccatum opere externo completum,* mais à la gravité du péché, *gravitas peccati.* L'irrégularité n'est encourue que dans le cas d'un effet produit, *effectu secuto*, et, selon les uns, sans égard au temps où l'effet en est résulté, *procuratio*, vu qu'on a commis un acte défendu dont la suite est un homicide, avec l'intention de l'opérer. Si la mère meurt par suite de l'avortement, il y a une double irrégularité. Quant à l'excommunication, la décision de la glose subsiste, elle a lieu *ipso facto.* Autrefois l'absolution de ce péché et celle de l'excommunication qui y est attachée étaient réservées au Pape. Grégoire XIV, dans la bulle « *Sedes apostolica* » de 1591, étendit la décision ci-dessus citée de Sixte V, dans la bulle

(1) C. 8, c. 32, quæst. 2, c. 5, 20, X, *de Homicidio* (5, 12).

« *Effrenatam* » de 1588, en ce sens que l'évêque put absoudre par un prêtre *spécialement* délégué par lui à cet effet. Le pouvoir doit être transmis dans un acte particulier, et il n'est pas compris dans la faculté générale d'absoudre pour les cas réservés, *facultas absolvendi in reservatis*.

Le droit canon considère comme un homicide, outre l'avortement, le cas où l'on rend un homme ou une femme incapable de procréer ou de concevoir, par toutes sortes de moyens (1) ; mais l'irrégularité encourue par là, en vertu de la constitution « *Effrenatam*, » est révoquée par la bulle « *Sedes apostolica.* » Comme les deux constitutions parlent de l'avortement procuré à une tierce personne, certains canonistes prétendent que la censure n'est pas encourue par la personne qui se fait avorter elle-même, et notamment lorsqu'elle y a été entraînée par une grande crainte. Ainsi, disent-ils, ceux-là n'encourent pas non plus les peines ecclésiastiques et l'irrégularité qui approuvent le fait accompli, pas plus que le médecin qui donne à la mère malade des remèdes dont l'avortement est la suite.

L'avortement direct, par des manipulations chirurgicales ou des moyens médicinaux, ne peut être autorisé qu'autant que sans lui la vie de la mère et de l'enfant serait en danger, auquel cas il va de soi que le médecin n'encourt aucune irrégularité. Les peines corporelles qui peuvent être la suite du crime d'avortement sont de la compétence de la justice séculière. Le droit romain décide que la femme qui se fait avorter d'un fœtus non animé, *procuratio abortus fœtus nondum animati*, est punie du bannissement, et de la mort si le fœtus était animé ; la peine de celui qui a commis ce crime sur une autre personne est abandonnée au juge. Des législations plus modernes ne prononcent la peine de mort, dans ce dernier cas, que lorsque la mère a perdu la vie par suite du crime. Le cardinal Gousset dit nettement : « En morale, nous ne distinguons point entre le fœtus animé et le fœtus inanimé... Ceux qui coopèrent à l'avortement pèchent mortellement.— Il n'est pas permis à une femme dangereusement malade de prendre un remède dans le but de se délivrer de sa grossesse, à moins qu'il y ait certitude de corruption dans le fœtus ; mais elle peut prendre un remède dans le but de se guérir, même au risque d'un avortement, lorsque la maladie est mortelle. —Une femme enceinte peut encore user d'un remède nécessaire à sa guérison, avec danger pour la vie de l'enfant, quand il est moralement certain que la mort de la mère doit entraîner celle de l'enfant. »

Ferraris, *Prompta Biblioth.*, ad v. *abortus*; Euseb. Amort, *Theol. moral. de quinto præc. Decal.*, tract. III, sect. VI; Covarruv. Didac., *Opp. omn.*, Col. Allobr., Grenoble, 1679, P. II; Relect. Clem. *Si furiosus ; de Homicidio*, § 3, p. 733; le cardinal Gousset, *Théologie morale*, t. I, p. 278, Paris, 1853.

ÉBERT.

AVVA (אַוָּא, IV Rois, 17, 24, ou עִוָּה, IV Rois, 18, 34; 19, 3; Is. 37, 13), résidence d'un petit roi que les Assyriens du temps d'Ézéchias subjuguèrent, et d'où plus tard Salmanasar envoya des colons assyriens dans le territoire dépeuplé des dix tribus. La situation topographique de cette ville ne peut être indiquée avec plus de précision, et les tentatives de plusieurs savants à ce sujet n'ont amené aucun résultat certain. Il est bien évident, d'après les textes cités, que c'était une ville araméenne. Il n'en reste probablement pas de traces.

AXAPH, ville de la tribu d'Aser (1).

(1) C. 5, X, *de Homic.*

(1) *Jos.*, 19, 25.

et, avant la conquête du pays, résidence d'un roi chananéen (1) que Josué vainquit et dont il désigna la ville comme frontière de la tribu d'Aser (2).

AXEL ou **ABSALON**, prélat du douzième siècle, issu d'une famille danoise distinguée, devint de bonne heure, dit-on, abbé de Sainte-Geneviève à Paris. Nous le trouvons, au milieu du douzième siècle, évêque de Rœskilde en Danemark, et, à dater de 1178, archevêque de Lund et primat de Suède. Il rendit les plus grands services à l'Église en évangélisant et civilisant les peuples scandinaves. C'est à lui notamment qu'est due la conversion de l'île de Rugen (3). En récompense de ces services le Pape le nomma légat apostolique dans le Nord scandinave. A cette activité religieuse Axel joignait une grande activité politique. Il exerça une immense influence sur les affaires de l'État durant les règnes de Waldemar Ier ou le Grand, roi de Danemark (1155-1181), et de son fils Knut VI (Canut). Il termina sa vie en se retirant dans le couvent de Bénédictins qu'il avait fondé à Soroë (Sora), où il mourut le 21 mars 1201, âgé de soixante-treize ans. Ce fut sur sa demande que l'historien danois du moyen âge, Saxo le Grammairien, entreprit la celèbre histoire du Danemark, *Historia Danica, libri XVI*, écrite en latin, qui, au quatorzième livre, renferme d'assez nombreux détails sur Axel lui-même. — Voir Estrup, *Absalon, évêque de Rœskilde et archevêque de Lund*, traduit du danois en allemand par Mohnike, Leipz., 1832.

AZARIAS. *Voyez* OSIAS.

AZAZEL ou **ASASEL** (עֲזָאזֵל) n'est nommé que dans le rituel du grand jour d'expiation des Juifs, où il est dit : « Aaron tirera au sort les deux boucs, un sort pour Jéhova et un sort pour Azazel (1). » « Et le bouc sur lequel sera tombé le sort pour Azazel sera amené vivant devant Jéhova ; on fera sur lui des prières, et on l'enverra pour Azazel dans le désert (2). » « Et celui qui conduira le bouc pour Azazel au désert lavera ses habits, etc. (3). » — Les commentateurs et traducteurs ont toujours été en désaccord sur la question de savoir qui était ou qu'est-ce qu'était Azazel ; mais leurs diverses opinions se réduisent en somme à quatre :

1° Les uns comprennent par Azazel le bouc expiatoire lui-même ;

2° Les autres, le lieu où on devait le conduire ;

3° D'autres encore, l'être auquel il devait être envoyé.

4° Les derniers enfin tiennent le mot pour un mot abstrait, qui désigne la destination prochaine du bouc qu'on doit faire disparaître.

La première interprétation se trouve déjà dans Symmaque (τράγος ἀπερχόμενος) et dans la Vulgate (*hircus emissarius*). Mais ce qui contredit cette traduction c'est que dans le texte original לַעֲזָאזֵל est aussi clairement que possible opposé à לַיהוָה, et que l'un des boucs est placé vis-à-vis d'Azazel comme l'autre en face de Jéhova. De là il ressort du moins ceci qu'Azazel ne peut pas signifier le bouc lui-même.

La deuxième explication a surtout pour auteurs et pour défenseurs les anciens rabbins. On ne voit pas bien dans Pseudo-Jonathan, *ad Levit.*, 16, 8, 10, 26, si Azazel est pris réellement pour une montagne escarpée dans le désert, ou si ce qui est dit verset 10 ne doit être considéré que comme un développement du texte.

Mais Saadia désigne très-positive-

(1) *Jos.*, 12, 20.
(2) *Ibid.*, 19, 25.
(3) *Voy.* cet article.

(1) *Lévit.*, 16, 8.
(2) *Ibid.*, 16, 10.
(3) *Ibid.*, 16, 26.

ment Azazel comme étant une montagne (1); de même Jarchi, *ad Lev.*, 16, 8, s'appuyant sur des traditions talmudiques, et Aben-Esa, qui considère le mot comme la réunion d'un mot syriaque signifiant lieu rude, sauvage, et de אֵל, quoique ce soit là une combinaison de mot contraire à l'analogie. Plus tard cette explication eut du succès. Cependant elle a contre elle, d'une part qu'elle n'a pas égard à l'opposition marquée que nous avons indiquée plus haut, et d'autre part qu'elle produit une tautologie inadmissible dans le verset 10. Et c'est précisément aussi ce qui contredit la quatrième explication, qui combine עֲזָאזֵל avec un mot arabe signifiant séparation, éloignement, de sorte que la fin du verset 10 dirait : « l'éloigner pour l'éloignement dans le désert, » ce qui laisse le sens du mot tout à fait vague, « pour l'éloignement » devenant un pléonasme.

La troisième explication a d'abord pour elle la plus ancienne autorité exégétique, car la version alexandrine traduit לַעֲזָאזֵל, Lév., 16, 8, par τῷ ἀποπομπαίῳ, puis sans doute aussi εἰς ἀποπομπήν, v. 10, et εἰς ἄφεσιν, v. 26; mais le premier indique comment il faut entendre le dernier. Ἀποπομπαῖος, en effet, est comme ἀποτρόπαιος ou ἀλεξίκακος (cf. Pollux, V, 26 : Οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξίκακοι λέγονται, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, κ. τ. λ.), et il est entendu par là un être par lequel sont assumés les péchés du peuple, mais en même temps un être qui n'était pas favorablement disposé pour le peuple, et ne voulait pas lui venir en aide, une sorte d'*Averruncus* ou d'*Averruncator* dans le sens de la théogonie grecque et romaine, c'est-à-dire un être mauvais, contraire et opposé à Jéhova. Beaucoup d'anciens rabbins avaient déjà considéré Azazel comme le prince des anges déchus (1), tel qu'il apparaît dans le livre d'Enoch (2); les gnostiques nommaient aussi Satan Azazel (3), et Origène déclare de même qu'Azazel est Satan et n'est autre que le serpent tentateur du Paradis (ἔτι δὲ ὁ ἐν τῷ Λευϊτικῷ Ἀποπομπαῖος, ὃν ἡ Ἑβραϊκὴ γραφὴ ὠνόμασεν Ἀζαζὴλ, οὐδεὶς ἕτερος ἦν) (4). Quand il serait vrai que ce démon Azazel passa précisément du texte que nous examinons dans les démonologies postérieures, il n'en reste pas moins établi que la signification du mot dans le sens d'un démon, et précisément de Satan, est une signification très-ancienne, et d'autant plus digne d'attention qu'Origène s'en sert d'une manière nette et positive. Elle seule s'adapte au texte et à tout le rituel de la cérémonie de l'expiation. C'est par la perfidie de Satan que le péché est entré dans l'homme, avec le coupable consentement de ce dernier et par une transgression libre de la loi divine. Or le peuple élu devant, au jour de Kippour, expier ses péchés devant Dieu en offrant le sacrifice expiatoire prescrit, rejette symboliquement ce péché, en le détestant, sur celui dont il est originairement dérivé.

En effet, la confession des péchés faite par le grand-prêtre, au nom du peuple, sur la tête du bouc émissaire (5), le charge symboliquement de ces péchés. Il est envoyé dans le désert à Azazel, parce que le désert est le séjour des mauvais esprits (6).

Cf. Spencer, *de Legibus Hebræorum ritualibus*, Tub., 1732, p. 1039-1085; Gesenius, *Thesaur. ad v.*

WELTE.

AZOR (JEAN), né à Lorca, en Espa-

(1) Conf. L. Dukes, *Docum. littér. et hist. sur les plus anciens exégètes hébreux*, p. 66.

(1) *Voy.* Eisenmenger, *Judaïsme dévoilé*, II, 157 sq.
(2) VIII, 1; XII, 2.
(3) Epiph., *Hær.*, 34.
(4) Orig., *adv. Cels.*, VI, 43.
(5) *Lévit.*, 16, 21.
(6) *Job*, 8, 3.

gne. Il montra de bonne heure une vive ardeur pour l'étude, fréquenta les classes des Jésuites et entra dans leur ordre en 1559. Il enseigna la théologie d'abord à Complutum, puis à Plaisance, et enfin à Rome, et attira l'attention générale sur ses leçons par son exposition ingénieuse, son heureuse mémoire, ses connaissances historiques, et son habileté dans les langues hébraïque, grecque et latine. Azor, comme presque tous les théologiens de son temps, s'attacha dans son enseignement surtout à S. Thomas d'Aquin, et s'occupa principalement de philosophie morale. Il devint *rector collegiorum Placentini, Ocaniensis et Complutensis,* et mourut à Rome en 1603, regretté de tous les savants.

Son principal ouvrage est : *Institutionum moralium tomi III*, dont le premier volume seul parut de son vivant; les deux autres furent publiés après sa mort. On l'estimait beaucoup au dix-septième et au dix-huitième siècle, et on en fit plusieurs éditions à Rome, Venise, Lyon, Cologne et Ingolstadt. On connaît aussi son écrit : *in Cantica canticorum Commentaria,* dans lequel il explique d'abord le sens historique, puis le sens allégorique du Cantique des cantiques. Cf. Alegambe, *Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu.*

AZOT (אַשְׁדּוֹד ; LXX, Ἄζωτος; Vulg. *Azotus*), une des cinq principales villes des Philistins, que Josué donna à la tribu de Juda (1), mais qui ne fut point conquise alors ou le fut pour peu de temps (2). Elle était située entre Ascalon et Écron; c'était une des villes les plus fortes des Philistins, le siége principal du culte de Dagon. Ce fut dans le temple de Dagon qu'après la défaite des Israélites, sous Héli, fut amenée l'arche d'alliance, qui, en entrant, fit tomber en ruines

(1) *Jos*, 15, 47.
(2) *Ibid.*, 13, 3. *Juges*, 3, 3.

toutes les idoles (1). Au temps des Machabées le principal sanctuaire de l'arche était encore un temple de Dagon (2). L'hostilité persévérante des Philistins à l'égard du peuple de Dieu rendit Azot l'objet fréquent des menaces des Prophètes (3). Elle était la clef de l'Égypte, et, comme telle, eut beaucoup de siéges à subir. Le roi Osias renversa ses murailles (4); du temps d'Isaïe elle fut assiégée par le général des Assyriens Tartan (5), et, quelque temps après, par le roi d'Égypte Psammétique, pendant vingt-neuf ans, ce qui est le plus long siége qu'ait connu Hérodote (6). Même après le retour de la captivité ses habitants se montrèrent encore hostiles aux Israélites et s'irritèrent de la reconstruction des murs de Jérusalem (7); les Machabées Judas et Jonathas se virent obligés de lui faire la guerre (8). Azot paraît avoir connu de bonne heure le Christianisme; car, après que Philippe eut baptisé l'eunuque d'Ethiopie, l'Esprit le conduisit à Azot (9). Plus tard, des évêques d'Azot parurent aux conciles de Nicée (325), de Séleucie (359), de Chalcédoine (451), de Jérusalem (536). Aujourd'hui Azot est un petit village qui a conservé son ancien nom, Esdud.

WELTE.

AZYMES (PAINS), *azyma*. Tout prouve que le Christ se servit de pains azymes pour instituer le saint Sacrement de l'autel (10). L'Église d'Occident, à laquelle, à cet égard, se rattachent les Arméniens et les Maronites (11), se sert,

(1) I *Rois*, 5, 1-6.
(2) I *Mach.*, 11, 14.
(3) *Amos*, 1, 8, 39. *Soph.*, 2, 4. *Jérém.*, 25, 20. *Zach.*, 9, 6.
(4) II *Paralip.*, 26, 6.
(5) *Isaïe*, 20, 1.
(6) II, 157.
(7) *Néh.*, 4, 1.
(8) I *Mach.*, 5, 68; 10, 77-84.
(9) *Act.*, 8, 39 sq.
(10) Conf. *Catech. Rom.*, p. II, c. 4, qu. 12.
(11) Conf. Bona, *Rer. liturg.*, lib. I, c. 23, 1.

à l'exemple du Sauveur, de pains sans levain comme matière du sacrement, défendant *sub gravi* à ses prêtres d'employer du pain fermenté (*fermentatum*), déclarant du reste expressément qu'elle considère également le pain fermenté comme matière du sacrement, et autorisant les prêtres de l'Église grecque à se servir de ce pain, à condition de ne pas accuser d'hérésie l'Église latine, qui observe un usage différent.

La controverse sur la question de savoir si, dans l'origine, l'Église latine se servit de pain sans levain ou non, a surtout occupé les savants Bona, Mabillon et Sirmond. Ce dernier s'est prononcé pour le pain azyme; le premier a soutenu que, dans l'origine, on se servait indistinctement (*promiscue*) de pain levé et non levé. Bien d'autres savants ont montré clairement que cette question ne peut pas se résoudre d'une manière absolument certaine (1).

Les symboles qui s'attachent au pain sans levain en recommandent assurément l'usage comme matière du sacrement, car il rappelle qu'il s'agit d'une pâte toute nouvelle, qu'à la table du Seigneur on ne mange pas un pain ordinaire, mais bien la manne céleste, dans laquelle réside toute douceur, et que ne peut goûter qu'un cœur purifié du levain du péché (2). Le pain levé a sans doute aussi un sens allégorique fort beau, car il représente la force créatrice du sacrement, qui relève l'âme humaine et la régénère dans sa profondeur (3).

MAST.

AZYMITES (Ἀζυμῖται). Les Grecs nomment ainsi les Catholiques romains, parce qu'ils se servent de pain sans levain pour l'Eucharistie. Les Grecs, par la raison contraire, sont appelés sous ce rapport, *Fermentarii*.

Les Grecs cherchent à justifier leur opinion principalement par les motifs suivants :

1° L'Écriture sainte ne renferme pas l'ordre exprès de se servir de pain sans levain.

2° Le Christ célébra la cène le 13 de Nisan, par conséquent un jour avant la fête de Pâque, et par suite avec du pain fermenté.

3° L'étymologie du mot ἄρτος parle en faveur du pain fermenté; car ἄρτος, venant de αἴρω, signifie un pain soulevé par un ferment et du sel.

4° Le pain fermenté seul est un pain vrai, nourrissant et fortifiant.

5° Dans tous les passages de l'Écriture où il est question de fraction du pain, on ne peut songer qu'à du pain fermenté, puisqu'on ne se servait d'azymes qu'en temps de Pâque.

6° Les oblations des Chrétiens, consistant en pain ordinaire (fermenté), étaient, sans distinction, employées en partie pour être mangées par les prêtres et les fidèles, et en partie pour le sacrifice eucharistique.

7° S. Ambroise parle clairement dans son livre de pain ordinaire (*panis usitatus*), qui est consacré.

8° Ni Photius, ni aucun autre polémiste grec du neuvième et du dixième siècle, ne fait aux Latins le reproche de se servir de pain azyme, ce qui serait incontestablement arrivé s'il y avait eu une différence d'usage parmi les Grecs et les Latins.

9° Dans la vie des Papes Melchiade et Siricius, et dans une lettre d'Innocent I, l'Eucharistie est nommée *fermentum*.

Le savant P. Sirmond, Jésuite, fit surtout valoir, en 1651, les motifs indiqués n° 6-9, en soutenant qu'avant le schisme l'Église catholique s'était exclusivement servie de pain fermenté.

(1) Conf. Tournely, *Prælect. theolog. de Augustiss. Euchar. sacram.*, qu. IV, art. 5.
(2) I *Cor.*, 5, 7, 8.
(3) Conf. l'art. AZYMITES.

Le cardinal Bona fut d'avis que, jusqu'au neuvième siècle, l'Église catholique s'était indistinctement servie de pain fermenté et de pain azyme. Les Latins plus sévères, spécialement le savant et pieux Bénédictin Mabillon, soutenaient, contre le P. Sirmond, que l'usage permanent du pain azyme remontait jusqu'aux temps apostoliques, et ils cherchaient à réfuter les neuf motifs cités plus haut de la manière suivante :

1° Sans doute l'Écriture n'ordonne pas l'usage du pain azyme, mais elle n'ordonne pas davantage celui du pain fermenté.

2° L'assertion que le Christ célébra la cène avant la Pâque est sans preuve et tout à fait en l'air, tandis que, d'après les meilleurs exégètes, l'institution de la sainte Eucharistie arriva dans les jours des azymes, et comme, d'après l'Exode, 12, 8; 15, 17-20; Lévit., 23, 5 sq., on ne pouvait employer que du pain azyme, le Christ a dû s'en servir pour instituer l'Eucharistie.

3° Quant à l'étymologie du mot ἄρτος, il signifie dans l'usage des Grecs orientaux, de même que לֶחֶם, toute espèce de pain.

4° Des peuples entiers qui ne se servaient en Orient que de pain non fermenté prouvent que l'azyme est un pain vraiment nourrissant.

5° Il n'est pas possible de décider si les Apôtres se sont servis de l'un ou de l'autre, par exemple dans les endroits marqués aux Act., 2, 40 ; 20, 7, alors que le temps des azymes était passé.

6° Mabillon observe, quant aux oblations, que l'usage parfaitement constaté des azymes, dans un âge un peu plus avancé, n'aurait évidemment pas pu s'introduire si la coutume ecclésiastique avait jusqu'alors été contraire. L'Église avait dès la plus haute antiquité deux espèces d'offrandes : l'une avant la messe ou l'évangile, l'autre après l'évangile. Pendant cette dernière, on apportait du pain (non fermenté) et du vin pour être consacrés; durant la première on offrait du vin, des fruits, de la cire, du pain (peut-être fermenté), pour l'entretien des prêtres, des veuves et des pauvres.

7° Le passage de S. Ambroise désigne le pain avant la consécration comme un pain ordinaire, en opposition au pain qui, après la consécration, n'est plus un pain ordinaire, mais le corps de Jésus-Christ.

8° Photius a eu soin de se taire, pour ne pas se découvrir devant les Latins, qui avaient l'exemple de Jésus-Christ pour eux.

9° *Fermentum* ne désigne que des *Euloges*, ou bien ce nom est donné à l'Eucharistie pour ne pas révéler le mystère aux païens et pour ne pas laisser les Chrétiens dans le doute sur ce dont il s'agissait. Le patriarche Michel Cærularius fut le premier qui, en 1051, attaqua si vivement l'Église latine au sujet du pain sans levain que les Grecs depuis lors reprochèrent à l'Église latine d'être hérétique sur ce point, tandis que l'Église latine n'ordonne que *sub gravi* l'usage du pain non levé pour célébrer les saints myst res, sans pour cela condamner les Grecs, comme elle le déclara au concile de Florence, en 1439, disant que, après la consécration, le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement présent dans le pain, soit levé, soit sans levain (*veraciter confici*). Mais on sait que les tentatives d'union faites à ce concile furent mal reçues à Constantinople, et que l'artomachie reste encore un des points de division des deux Églises.

Cf. *Dogmatique* de Klée, t. III, p. 190; *Archéologie* d'Augusti, t. VIII, p. 257 sq.; *Cours liturgiques sur la sainte Messe* de Kössing, p. 294 sq.

FRITZ.

B

BAADER (François de), né à Munich en 1765, était le troisième fils de François de Paule Baader, médecin de l'électeur. Enfant faible et promettant peu, il fut réveillé, dit-on, de son apathie, à l'âge de onze ans, à la vue de quelques figures géométriques, et fit de rapides progrès dans les mathématiques. Il commença ses études de médecine, à l'âge de seize ans, dans l'université d'Ingolstadt, fut promu au grade de docteur à dix-neuf ans, continua ses études à Vienne encore deux années, après lesquelles il suivit la pratique de son père, à Munich. Mais il ne resta pas longtemps dans cette carrière, pour laquelle il se sentait peu de goût. Il se fit recevoir élève des mines, se rendit à Freiberg en 1788, entreprit divers voyages dans le sud de l'Allemagne, et vint, en 1791, en Angleterre. Après une absence de cinq années il rentra dans sa patrie, y fut nommé membre du conseil de la direction générale des mines de Bavière, prit part en même temps à des entreprises particulières, et obtint un prix de 12,000 florins du gouvernement autrichien pour une importante découverte dans la fabrication du verre. Après avoir vécu assez longtemps dans cette situation, durant laquelle il se maria, il fut nommé professeur de dogmatique spéculative, lors de l'inauguration de la nouvelle université de Munich. Ses leçons philosophico-religieuses sur « le temps, sur Jacques Böhme, une théorie à venir du sacrifice, » etc., lui attirèrent un auditoire d'élèves choisis et ardents. En 1838, un arrêté ministériel ayant interdit aux laïques l'enseignement des matières de philosophie religieuse, il fut obligé de se restreindre à l'exposition de la psychologie et de l'anthropologie. Il jouit d'une excellente santé et de toute la lucidité de son intelligence jusqu'au mois de mai 1841. Il fut alors subitement atteint du mal dont il mourut, après avoir reçu les sacrements de la religion catholique, dans laquelle il était né.

I. Si la vie extérieure de Baader, successivement médecin, ingénieur des mines, professeur de dogmatique spéculative, fut féconde en contrastes, sa vie intérieure ne le fut pas moins, et nous sommes obligé de le suivre dans les diverses évolutions de son esprit pour bien comprendre sa personnalité et ses idées. Le journal tenu par Baader (*Tag und Studien-Bücher*), qui est imprimé dans le 1er volume (2e partie) de ses œuvres complètes, ne nous laisse pas de doute sur l'éducation catholique qu'il reçut dans sa famille, où Sailer, plus tard évêque de Landshut, fut précepteur. Ce fut surtout aux impressions religieuses de sa jeunesse qu'il dut la conviction avec laquelle il combattit le rationalisme de son temps, en en appelant au sentiment naturel, à l'expérience intime, au besoin de la foi (1). Il lisait alors de prédilection les œuvres de Hamann et de Claudius, ainsi que Herder, Klopstock, Ossian, mais surtout l'Ecriture sainte. et la prière lui semblait « à la fois la source de la philosophie la plus sublime et de la science de la nature la plus sûre. » Au milieu de l'obscure surabondance de son journal on trouve des aperçus profonds et surtout un sens pratique réel, qui subsiste à travers la phraséo-

(1) *Journal* commencé en 1786.

logie et l'idéologie du temps, et une franche reconnaissance du caractère positif et historique du Christianisme. On y voit combien l'auteur est exaspéré contre le vain bavardage des savants, qui, dix-huit siècles après la naissance de Jésus-Christ, prétendent prouver qu'il n'a pas existé.

Mais le désir qu'il avait de comprendre le Christianisme d'une manière plus profonde que celle que lui offrait la théologie rationnelle de l'époque; « l'espoir de trouver la clef de la nature et celle du monde des esprits, en se mettant en rapport direct avec le monde idéal; » la séduction des expériences de la vie intérieure l'entraînèrent, dans un siècle si pauvre en théologie positive, vers la littérature mystique, qui luttait alors, sinon avec succès, du moins avec un certain mérite et une certaine bonne foi, contre les encyclopédistes de France et les rationalistes d'Allemagne. Ce fut en 1787 que le livre de Saint-Martin tomba entre les mains de Baader, probablement par l'intermédiaire de Claudius ou de Kleuker. Il adopta, non d'abord sans quelque inquiétude, les idées que Saint-Martin avait tirées de Martinès Pasqualis et de Böhme; mais elles promettaient de satisfaire son besoin de croire et de savoir, et « il devait être permis, disait-il, de chercher l'intelligence du Christianisme dans ses sources et dans des autorités purement humaines, puisque les légitimes organes de cette science en avaient perdu la clef. » C'est ainsi que toute la direction de Baader fut décidée, et les paroles que nous venons de rapporter de lui caractérisent parfaitement le motif et le but de toutes les spéculations de sa vie.

De Saint-Martin Baader remonta à la source même où avait puisé le *Philosophe inconnu*, et, après s'être complétement initié aux idées de Böhme, le théosophe allemand, qui semblait s'être donné la mission de s'opposer au torrent du rationalisme naissant, il vit s'ouvrir devant lui toute la tradition théosophique dont Böhme avait été comme l'entremetteur pour le monde moderne (Paracelse, maître Eckard, Scot Érigène, la Cabale, etc.).

Mais Baader, étranger à l'esprit exclusif de la philosophie moderne, qui n'admet que la spéculation rationnelle, devait, en remontant aux sources de la science du moyen âge, rencontrer la théologie catholique sur sa route, et comme, d'ailleurs, contrairement à la méthode révolutionnaire de la science moderne, il admettait le principe de l'autorité en philosophie, il ne pouvait méconnaître la portée de l'autorité dogmatique.

Dans le fait Baader étudia, plus qu'aucun autre philosophe allemand, la théologie catholique dans les Pères de l'Église, et surtout dans S. Thomas d'Aquin (son journal d'étude contient une série de commentaires sur les œuvres de ce saint docteur), et plus qu'aucun autre il aimait à citer dans ses travaux les passages de l'Écriture et les définitions dogmatiques; mais, comme c'était la théologie hétérodoxe qui avait amené Baader à la théologie de l'Église, l'autorité de celle-ci resta toujours confondue dans son esprit avec l'autorité de celle-là.

Si, d'un côté, la littérature mystique et la philosophie du moyen âge, correspondant à la tendance innée de Baader, devaient l'éloigner entièrement de la philosophie de son temps, parce qu'elle promettait de satisfaire à la fois ses besoins scientifiques et ses instincts religieux, son désir de résoudre les problèmes de la nature et ceux de l'âme, d'un autre côté son séjour en Angleterre lui fit connaître de plus près la littérature philosophique de l'école anglaise. L'ouvrage de William Godvier, *Enquiry concerning political justice and its influence on moral and happiness*,

non-seulement appela son attention sur les questions morales et sociales, mais elle le ramena vers la philosophie allemande, vers Kant. Nous en avons un témoignage dans un écrit anglais qu'il publia en 1795, sous le titre *Exposé*, adressé au public anglais, sur les changements introduits en Allemagne dans la métaphysique par le professeur Kant. Si cet écrit a fait regarder Baader comme un disciple de Kant, il faut par contre ne pas oublier que, tout en trouvant un vif intérêt au problème kantien, qui prétendait décider les questions métaphysiques par une critique préalable de la raison pure et semblait par là résoudre le problème posé par Saint-Martin : « Il faut expliquer le monde par l'homme, » Baader ne se contenta que fort peu de temps de la solution kantienne, qui contredisait la direction de son esprit et ses études favorites. C'est ce que prouve sa dissertation « *Sur la déduction de la raison pratique de Kant et son aveuglement absolu,* » dissertation qui, quoique publiée seulement en 1809, avait été écrite un an après l'*Exposé*, et qui combattait énergiquement et d'une manière remarquable les résultats de la philosophie critique, surtout dans la sphère pratique. La philosophie de Kant n'eut donc point d'influence sur le fond même et le développement des idées de Baader, qui appartenaient à une tout autre sphère; mais elle en eut sur la forme de sa philosophie, qui, comme celle de Kant, devint rationaliste.

II. Le système de Baader, à son retour d'Angleterre, avait ce caractère particulier qu'il unissait le problème rationnel aux éléments théosophiques. Baader, en faisant des idées théogoniques la base commune de ses théories physiques et de ses théories morales, en trouvant dans la mystique la solution des mystères de la nature et de l'homme, pensait arriver à la solution du problème fondamental du temps, à l'idéal de sa jeunesse, savoir, « à une philosophie religieuse ; » et, en mêlant aux contemplations de la mystique la rigueur de la pensée critique, il croyait pouvoir justifier l'usage qu'il faisait de l'une et de l'autre, précisément en les employant toutes deux. La mystique devait vivifier la critique, celle-ci autoriser celle-là.

Baader prétend, dans sa philosophie religieuse, opposer au rationalisme négatif un rationalisme positif :

En posant la certitude primitive et directe des vérités transcendantales que Kant met en question ;

En démontrant l'identité comme loi et comme fait de ce que Kant distingue et sépare ;

En désignant comme principe intime et immédiat du naturel ce que Kant soustrait, en tant que surnaturel, au domaine de la philosophie.

Or, si tel est le problème de la philosophie après Kant ; si Jacobi, en en appelant à une foi de raison immédiate, l'a résolu partiellement et pour ainsi dire d'une façon négative, Baader, l'a embrassé d'une manière positive et complète ; si Fichte a cherché à reconstituer le corps de la vérité dans un de ses membres, Baader, « rassasié de la logomachie du moi et du non-moi, » n'a jamais pu se contenter de l'esprit et des résultats exclusifs de l'idéalisme subjectif ; si Schelling a, par son identité absolue, exprimé la pensée de la dialectique hégélienne aspirant à dominer toute réalité possible, Baader a pénétré, dès l'origine, la stérilité de ce principe, repoussé le panthéisme qu'il devait enfanter, et a été au-devant des développements qu'en tirait Schelling, en revenant aux traditions de l'antiquité chrétienne et en cherchant à établir le point fixe d'un théisme concret, qui pût lui donner :

L'intelligence de l'idée chrétienne et

de l'action de Dieu telle qu'elle paraît dans la Révélation;

Un système commun au monde naturel et au monde spirituel;

Une solution métaphysique du problème de la science.

Nous n'hésitons par conséquent point à reconnaître que les différents principes de la philosophie, après Kant, ne sont, en face du point de vue de Baader, que des fragments, et que la pensée fondamentale de Baader dépasse en profondeur et en universalité tous les systèmes de l'époque.

Baader doit cette prééminence non-seulement à une pénétration plus vive, mais à l'intelligence plus large avec laquelle il embrasse et apprécie les faits du Christianisme et la science de son passé. Malheureusement, entraîné par ses études antérieures et séduit par les dispositions rationalistes de son temps, Baader, au lieu d'être, comme il l'annonçait lui-même, le restaurateur de l'antique spéculation catholique, n'est parvenu qu'à faire rougir la spéculation moderne de sa stérilité, en lui opposant la fécondité profonde et souvent extravagante du moyen âge chrétien.

La solidarité même des idées catholiques, dont il se rapprochait de plus en plus, l'a soumis, au point de vue dogmatique, à un sévère jugement, et sa philosophie a eu le rare malheur d'être incomprise par les uns pour avoir voulu expliquer le moyen âge et ses spéculations dogmatiques, d'être désavouée par les autres pour avoir défiguré la vérité chrétienne par l'esprit de la philosophie moderne.

On s'est plu à voir dans la philosophie de Baader une tendance à l'union de la philosophie et de la théologie, semblable à celle que poursuivait Leibniz de son temps, et il est possible en effet que la philosophie protestante prenne dans Baader mainte idée qu'elle n'irait pas puiser dans les sources ecclésiastiques; il est possible aussi que les essais de Baader pour faire penétrer dans la spéculation moderne les idées profondes de la science du moyen âge puissent être utiles à une philosophie catholique qui voudrait atteindre le même but; mais il est par trop hardi d'espérer sérieusement que la philosophie de Baader mette un terme au schisme qui sépare la philosophie et la théologie.

III. Si l'on veut saisir dans le détail la pensée de Baader, la manière dont il expose ses idées rend la chose extrêmement difficile. En effet, nous n'avons pas une seule exposition méthodique et systématique de Baader, à moins qu'on ne veuille considérer comme telle sa dogmatique spéculative et ses *Fermenta cognitionis*. Baader est un auteur d'une fécondité prodigieuse; mais il aimait à exprimer ses idées dans des propositions courtes et aphoristiques, que plus tard il réunissait quelquefois lui-même. Il a développé la plupart de ses idées dans des journaux, des revues, des correspondances; ses plus grands ouvrages, comme ceux que nous avons cités plus haut, sont de véritables mosaïques; non qu'il leur manque la liaison d'une pensée intime et commune, mais il faut la chercher longtemps pour parvenir à la reconnaître et pour comprendre l'unité de tous ces apophthegmes isolés.

Baader procède par soubresauts. Sa langue et son style ont un caractère saccadé et révolutionnaire. Souvent, par un mot spirituel, il coupe court à tout un développement; une citation, un jeu de mot français ou latin auquel il se laisse aller fait subitement prendre au discours une direction inattendue. La lecture de Baader devient par là très-difficile; on est ballotté, jeté de côté et d'autre, et, si on a le malheur très-commun de n'être pas une intelligence de premier ordre, il faut s'arrêter à chaque pas pour s'orienter. C'est du reste une

conséquence de sa théorie même, que toute discipline disparaisse, qu'en quelques propositions on aille de la logique à la métaphysique, de la théologie à la philosophie de la nature. Très-souvent ses idées se confondent avec celles des autres sans qu'on puisse les en distinguer; enfin l'incertitude de sa terminologie est une cause permanente d'erreurs. Non-seulement le choix de ses expressions est hardi et bizarre, mais il abuse des mots; il les prend dans des sens divers et équivoques, et rend ainsi sa pensée incertaine, fréquemment inintelligible.

C'était donc une question de vie pour la philosophie de Baader que d'être recueillie et coordonnée par ses disciples, et c'est ce qui arriva avant sa mort. Le professeur Hoffmann eut le premier ce mérite; il contribua d'abord, avec le consentement du maître, à une exposition complète de la philosophie sociale et de la théologie spéculative de Baader, par son « Introduction à la doctrine spéculative de Baader » (*Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders*), qui comprend aussi la dissertation publiée dans la Revue trimestrielle de Tub. (1835) sous ce titre : *le Procédé vital immanent de Dieu, etc., d'après la doctrine de F. Baader*, et par la publication d'un troisième volume d'*Œuvres diverses*, dont Baader avait lui-même édité les deux premiers. Puis Hoffmann se mit à la tête d'une association des amis de Baader, dans le but de publier une édition complète de ses ouvrages, comprenant en sus ses œuvres posthumes, sa correspondance et sa biographie. Neuf volumes en ont paru de 1851 à 1854; il doit en paraître encore cinq. — Les introductions et les éclaircissements qui précèdent chaque volume contribuent beaucoup à l'intelligence des matières traitées, et les travaux du principal éditeur sont très-remarquables. Un de ses collaborateurs, le professeur Lutterbeck, a publié en 1854 un petit écrit : *du Point de vue philosophique de Baader*; Hamberger, en 1855, fit paraître un traité *sur les Points cardinaux de la philosophie de Baader;* malheureusement ces deux écrits ne donnent ni une mesure d'appréciation suffisante ni une explication foncière de la doctrine. Hoffmann est plus utile dans les Introductions dont il a fait précéder chaque volume. Il n'est pas probable qu'il paraisse d'ailleurs de nombreux travaux sur la philosophie de Baader, et il faut remarquer (ce qui a été très-sensible aux amis de Baader) qu'ils n'ont pu encore se prévaloir d'aucune approbation de la part des Catholiques. Baader n'occupe qu'une place incertaine et restreinte dans les manuels de l'histoire de la philosophie. Erdmann (*Développement de la Philosophie allemande depuis Kant*) a pris la peine de coordonner l'ensemble de ses opinions en une forme encyclopédique; mais il ne peut être approuvé ni par les amis ni par les ennemis de Baader lorsqu'il l'oppose, comme interprète du moyen âge, à Oken, l'interprète du paganisme, et qu'il les place tous deux après Schelling.

IV. Si l'on ne peut donner une division de la philosophie de Baader, ce sera toutefois se conformer à son exemple que de commencer par rendre compte de sa *Théorie de la Connaissance*.

1° La pensée fondamentale de cette théorie est que notre science est un fait de conscience, notre pensée un acte secondaire de réflexion, et que notre connaissance est à la fois active et passive. C'est ainsi que Baader s'oppose tout d'abord à Descartes, à sa méthode abstraite de séparer le moi qui connaît de l'objet connu, c'est-à-dire, comme s'exprime Baader, à son « solipsisme, » disant, non : *Cogito ergo sum*, mais *Cogitor*, etc. La science, l'idée est avant le sujet; l'idée se révèle à lui et ne se

soumet à lui qu'en tant que celui-ci la comprend; les esprits individuels pensent par conséquent sous l'action et la puissance d'une pensée centrale objective. La science ne naît donc en aucune façon *per generationem æquivocam,* mais elle suit les lois de la génération naturelle, et connaît, comme celle-ci, les douleurs de l'enfantement. D'un autre côté, Baader combat le panthéisme, qui confond la pensée individuelle avec ce qui la précède et en est la condition, et comprend comme une identité la science de l'homme et la science de Dieu, dont elle dépend. — La base de la connaissance humaine est un rapport personnel entre Dieu, qui donne la science (Dieu révélateur), et l'homme, qui reçoit la science; *la Logique* est la doctrine du Logos, dans ce sens que Dieu se révèle comme idée dans l'esprit. De cette façon la connaissance humaine est un procédé réel et moral, un commerce vivant, une conversation actuelle entre l'homme et Dieu. L'homme ne commence pas par penser pour arriver ensuite à Dieu comme objet de la pensée, mais il pense en Dieu, par Dieu et avec Dieu. Autant l'athéisme est une pure démence, autant c'est une folie de vouloir connaître Dieu sans Dieu. La science est intimement unie à l'amour; logique et religion sont synonymes, et la séparation du savoir et du vouloir dans le sens de la philosophie critique est une erreur religieuse condamnable.

2° La doctrine de Baader, se plaçant ainsi entre le criticisme et le panthéisme, se distingue donc nettement de la philosophie de la foi de Jacobi et de sa manière de comprendre la doctrine de la science; car il considère la révélation de Dieu dans la connaissance humaine comme un procédé vivant et non comme une œuvre artificielle de l'esprit de l'homme, unique créateur de sa métaphysique. Baader distingue trois moments dans le savoir, qui est émanant, permanent, et enfin immanent, *durchwohnendes, beiwohnendes und inwohnendes* (1), et il pense formuler par là la différence essentielle qui existe entre sa théorie de la connaissance et toutes celles qui l'ont précédée. La logique, dit-il, ne sera accomplie que lorsque ce triple mode de savoir sera démontré par la triple manière d'être et par le triple rapport du sujet connaissant avec l'objet connu ou à connaître.

Le premier rapport a lieu là où Dieu, l'idée, la vérité, nécessitant l'esprit humain, le soumet, comme la vérité de Dieu domine les démons qui tremblent, et nous domine nous-mêmes, *quia Deum esse scitur, non creditur,* ou comme les vérités mathématiques nous contraignent à les reconnaître. A ce premier degré la science apparaît comme une charge, une nécessité ou une tâche.

Au second degré la vérité est en face de l'esprit, et les esprits se divisent : chez les uns naît la croyance, la foi; chez les autres la contradiction et l'erreur. Mais on ne doit pas rester à ce degré; il faut s'élever, il faut qu'au troisième degré l'idée immanente naisse et se développe dans le sujet qui connaît. A ce degré de la connaissance spéculative, qui commence par l'admiration, cesse la différence entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, c'est-à-dire l'opposition entre la vérité centrale et la vérité périphérique; la vérité cesse d'être en face de l'esprit comme loi qui l'opprime; la science humaine est devenue complétement libre, et de même que l'esprit humain a assumé en lui ce qui lui est inférieur (la nature), de même il est uni à ce qui lui est supérieur (Dieu). Arriver à ce degré, tel est le but de la philosophie et le mérite de la philosophie religieuse; et il est évident que, de même que le procédé philosophique

(1) *Opp.*, I, 192.

de Baader a d'un côté, comme celui de Platon, un caractère moral, de l'autre il rappelle l'idéal d'une gnose chrétienne, et certaines expressions de S. Paul qui ont un sens analogue.

Mais que devient, dans ce procédé du savoir, l'idée de la foi? Ce que dans les temps modernes on a compris sous le nom de foi de raison se confond naturellement pour Baader avec le premier degré, et c'est son mérite, comme c'est celui de Jacobi, de voir dans cette foi de raison l'inévitable et préalable condition de tout savoir. Baader va plus loin que Jacobi, en ce que non-seulement il comprend ce savoir immédiat d'une manière plus positive, mais encore en ce qu'il ne s'y arrête pas et ne le considère pas comme le terme du procédé rationnel.

Lors même que de temps à autre Baader nomme ce savoir immédiat foi, celle-ci cependant n'appartient qu'au second degré et en est le moment essentiel, le véritable apogée. L'essence de la foi consiste en ce que la vérité, base métaphysique de la foi, est en face de l'esprit de l'homme, qui sait qu'il est libre, qu'il peut se soumettre à cette vérité objective ou la repousser, qu'il peut douter ou ne douter pas, *posse dubitare* et *non posse dubitare;* qu'ainsi la connaissance subjective est en face de la vérité objective, comme la volonté en face de la loi, avant que l'une et l'autre se soient identifiées, par la vertu, avec le sujet connaissant et voulant. Et à ce degré il paraît indifférent que la vérité objective se présente à l'esprit par un acte intérieur de conscience, comme dans la réflexion, ou par une expérience extérieure, ou par le témoignage d'une autorité personnelle.

Ainsi Baader ne définit pas l'idée vraie de la foi, et de même qu'il prend l'idée de l'autorité dans un sens plus large, de même il ne voit dans la foi que le moment formel où la vérité est en face de l'esprit, dépendant, quant à son acceptation, de la décision de la volonté; la foi devient le résultat d'une soumission et d'une suspension du faire propre en face du faire d'un être intelligible (Dieu ou médiatement un homme).

Il est vrai que la foi apparaît aussi à Baader comme l'œuvre de Dieu, mais, de la même manière que le savoir, elle n'est qu'un autre mode de comprendre, et la différence entre le naturel et le surnaturel disparaît. Enfin la foi se complète aussi pour Baader dans un système dogmatique fondé sur une hiérarchie doctrinale. Mais cette foi dogmatique n'est que la forme extérieure, n'est qu'une organisation de la foi, comme la moralité d'une nation trouve son organisation dans l'État. Enfin cette foi renferme en elle tout le cercle des vérités surnaturelles, mais en même temps et de la même manière les vérités naturelles, pur objet de croyance. De plus, la foi n'étant qu'une soumission, une sujétion de la volonté subjuguée, donnant non la certitude la plus haute, mais une connaissance encore extérieure et défectueuse, puisqu'elle est servile et légale, il en résulte que, chez Baader comme chez Hégel, le *Credo ut intelligam* n'exprime que la loi impérieuse qui ordonne de détruire l'imperfection de la foi pour s'élever à l'enthousiasme, par lequel la philosophie religieuse a une incontestable supériorité sur la science purement apparente des obscurantistes et le despotisme de la foi cléricale. Cet abaissement de la foi (*credere*) a naturellement pour conséquence l'exaltation de l'intelligence (*intelligere*). Baader comprend la transition de la foi à la science d'une manière absolue et illimitée, de sorte que la foi cesse formellement, le *dubitare non posse* lui succédant partout et lui devant succéder, et elle cesse matériellement en ce sens que tout ce qui est objet de foi trouve son développement dans la

science, c'est-à-dire devient complétement intelligible, parfaitement compréhensible. C'est là l'idée de la dogmatique spéculative ou de la philosophie religieuse, selon Baader, et dès lors il ne reste plus de doute sur l'idée de sa gnose.

3° Mais Baader voit bien que ce troisième degré, loin de se parfaire par l'union complète de l'être qui sait avec le principe qui est su, s'est changé en un procédé révolutionnaire ; que l'esprit, au lieu de reconnaître Dieu, s'est opposé à Dieu, s'est élevé contre Dieu, et que sa philosophie, au lieu d'être religieuse, est devenue irréligieuse. Aussi dit-il avec conviction que notre connaissance n'est plus pure, *res integra*, et il pose comme second principe fondamental de la théorie de la connaissance religieuse le fait de la corruption de la connaissance par le péché originel. L'homme veut-il toutefois savoir la vérité : il faut qu'il trouve son Sauveur, qui seul peut engendrer de nouveau la science en lui ; la science a besoin d'une rédemption. Cette rédemption logique exige aussi le sacrifice, la mortification, et jamais, et nulle part la philosophie irréligieuse, non rédimée, non rachetée, n'arrivera à Dieu. Ici le *Credo ut intelligam* et l'autorité prennent un sens plus élevé, et Baader semble se poser tout entier sur le terrain théologique lorsqu'il demande à la philosophie de recevoir la vérité, qui affranchit, des mains de la foi (1). Mais, comme nous verrons qu'il conçoit l'idée du péché originel et de ses suites d'une façon toute bizarre, nous verrons aussi dans ses doctrines théologiques que la mortification scientifique qu'il recommande en théorie n'est guère son fait en pratique.

V. La *Théologie* de Baader se rattache entièrement à sa logique. Comme celle-ci est la science du Logos, en tant qu'elle considère le mode de la révélation de la sagesse divine dans la science humaine, la théologie est une des faces de la logique, en tant qu'elle reconnaît la sagesse divine elle-même, révélée dans le savoir humain. Réunies, la logique et la théologie forment la philosophie fondamentale proprement, dite *philosophia prima*. La voie que Baader prend habituellement dans ses expositions théologiques n'est pas, il est vrai, cette voie de retour de la logique à la théologie ; il préfère développer sa théologie plus dogmatiquement ou théosophiquement, en s'appuyant des pensées de Böhme et de Saint-Martin. C'est pourquoi nous ferons mieux de le suivre dans ces reconstructions, telles qu'il les essaye dans sa dogmatique spéculative (1).

Il remarque d'abord que, toutes les fois que l'esprit humain crée avec réflexion,

Il se forme un plan ;

Il l'adopte ;

Il se procure des matériaux et des moyens pour le réaliser.

Le premier acte, la production interne (qu'il enfante hors de lui ou en lui), forme un quaternaire, dont le premier moment est la conception, le second l'objet conçu, le troisième l'aperception du sujet dans la conception, le quatrième l'épanouissement du sujet dans l'objet conçu ; quaternaire qui est actif dans les trois premiers moments et passif dans le quatrième.

Ce quaternaire, dont les moments ne sont pas successifs, mais simultanés, forme la foi fondamentale de toute vie spirituelle, par conséquent aussi de l'esprit absolu, et il faut concevoir dans ce procédé l'Être éternel de Dieu, qui est en même temps l'éternel devenir (2). Mais ce n'est là que la loi abstraite d'après laquelle il faut construire l'Être

(1) *Opp.*, I, VII, 72.

(1) I, 73.

(2) Conf. *Quaternaire de la Vie*, *Opp.*, I, VII, 28 ; *Dogm. spéc.*, I, p. 54 sq. ; *Ferm. cogn.*, *Opp.*, II, VII, 222. Hoffmann, *Introd.*, 128.

de Dieu. Ceci ne donne qu'un déisme vide, qui imagine un Dieu sans nature, tandis qu'il faut concevoir le procédé de Dieu comme un procédé physique (1), et le but le plus sublime de la spéculation est d'unir le théisme au naturalisme (2), ce qu'a fait Böhme. Cette union seule engendre un théisme concret, selon l'expression de Schelling, dont, sous ce rapport, l'affinité avec Baader est évidente; mais il serait tout à fait contraire à la pensée de Baader de supposer cette nature comme un premier principe aveugle, ainsi que fait Schelling. Baader explique, en se rattachant à Böhme, que le premier procédé par lequel Dieu se comprend, le procédé ésotérique, est un procédé idéal, logique, magique (3). Le Dieu éternel, en tant que volonté surnaturelle, insondable, *genitor producens*, se comprend par ce procédé dans sa volonté intelligible comme *genitus productum*. Les deux se rencontrant dans leur mouvement interne de sortie et de rentrée, de descente et d'ascension, *descensus* et *ascensus*, et s'unissant, supposent un lieu extérieur dans lequel Dieu entre et se pose : *Sophia Idea*, l'horizon de l'œil, dans lequel le regard de Dieu se pose et se réalise (4). Mais dans cette formation interne et silencieuse il n'y a pas encore de personnalité; il n'y a que distinction, possibilité d'une différence réelle; le Logos n'est ici que ἐνδιάθετος, et la *Sophia* est la matrice, *matrix* (*materia*), de l'Être divin, qui en tant qu'être impersonnel n'est que l'élément primitif de l'esprit, mais n'est pas l'esprit lui-même. De là seulement Baader (toujours appuyé sur les visions de Böhme) nous amène au procédé *personnifiant* qui engendre Dieu même, disant que toute vie, et la vie de Dieu aussi, demande une double naissance, qui entr'ouvre et brise la mère (1). On ne peut déterminer davantage ici (2) la manière dont cette naissance se parfait, c'est-à-dire comment dans cette Vierge l'aspiration silencieuse de l'imagination s'unit au désir, comment la nature se révèle comme *desiderium sui*, comme angoisse, etc. Toujours est-il que, dans ce premier procédé théogonique, la nature est le principe de la substantiation; c'est parce que Dieu prend nature, et c'est par ce procédé seulement, que se manifeste la magnificence de Dieu dans sa trinité personnelle, et qu'apparaît comme principe réel et émanant le Logos ἐκθετος. Mais ce second procédé personnifiant en Dieu se résout en un troisième qui, comme procédé de la conscience personnelle de Dieu, devient le lien des deux premiers. (Voyez les détails à ce sujet dans le travail d'Hoffmann). Celui qui voudra avoir une vue d'ensemble sur ce mouvement générique de l'Être divin, et s'orienter au milieu de ce labyrinthe scientifique, trouvera un guide intelligent dans la carte que Lutterbeck a ajoutée aux ouvrages de Baader.

Que s'il pouvait rester quelque doute sur le résultat de la critique dogmatique de Baader concernant la doctrine de la Trinité, nous ajouterons que le jugement qu'on en peut porter doit être nécessairement déterminé par la méthode ainsi que par le ton d'après lesquels Baader expose sa théorie trinitaire, c'est-à-dire par l'approbation sans mesure qu'il donne aux explications théosophiques de Böhme, le mépris avec lequel il traite les travaux de la théologie ecclésiastique, l'orgueil, la présomption, l'assurance avec lesquelles il prétend sonder et épuiser la profon-

(1) *Opp.*, II, 21.
(2) *Dogm. spéc.*, IV, p. 18.
(3) Conf. Hoffmann, l. c.
(4) *Idée bibl. de l'eau et de l'esprit*, p. 303 sq.

(1) *Opp.*, II. 36.
(2) Conf. l'art. BÖHME.

deur des richesses de la sagesse divine (*altitudo divitiarum sapientiæ Dei*), et par la prétention hérétique qu'à Baader aussi bien que Böhme d'avoir le premier compris et convenablement exposé le mystère de la Trinité divine.

Que si l'on fait abstraction d'une pareille prétention, ce qui est difficile dans une philosophie qui se dit religieuse et se donne le nom de Christianisme, que si l'on compare les conceptions de Baader aux autres imaginations de la spéculation moderne, on ne peut méconnaître l'étendue, la profondeur, et jusqu'à un certain point la rigueur de cette théorie; dans tous les cas elle est l'opposé de la doctrine panthéistique de la Trinité; elle cherche encore plus à éviter celle-ci qu'à combattre le déisme et le théisme abstrait. Baader connaît le procédé trinitaire dont nous avons parlé comme un procédé pur et purement divin; tout ce qui s'y passe est Dieu, et il n'est rien que Baader repousse autant que l'erreur qui place l'origine du monde trop haut dans la théogonie (1); il lui répugne de concevoir le monde comme de même substance que Dieu; il condamne énergiquement le panthéiste qui fait parcourir à Dieu une course logique ou historique à travers le monde (2). Il est évident qu'on trouve les éléments de la création dans le procédé théogonique de Baader, et qu'il est tout aussi faux de faire entrer les éléments et les lois du fini en Dieu (d'où le nom de *panenthéisme* qu'on lui a donné) qu'il est faux, et c'est le propre du panthéisme strict, de faire entrer Dieu en toutes choses; mais, comme Baader pose le monde libre à côté de Dieu, comme en théorie Baader a une idée certainement dualiste, on ne peut lui contester qu'il a voulu éviter, au moins dans le sens

(1) *Opp.*, I, 205.
(2) *Dogm.*, IV, 25.

le plus ordinaire, le reproche de panthéisme.

VI. Examinons de plus près la *Théorie de la création* de Baader. Concevant Dieu, en tant que Dieu trinaire et ayant conscience de lui-même, existant avant et sans ce monde, absolument parfait, il doit nécessairement en conclure que la création est un acte personnel, spirituel et libre; c'est pourquoi il dit formellement : « La spéculation ne peut expliquer ni démontrer la création; elle ne peut que la comprendre comme un fait historique. Il est impossible qu'elle indique la cause, le motif pour lequel Dieu a dû créer; car Dieu créa non par nécessité, mais par surabondance (1). »

Toutefois la spéculation peut :

Comprendre le mode de la création divine;

Reconnaître le but que Dieu manifeste dans sa création.

Quant au premier point, Baader cherche à démontrer :

Que les trois personnes divines ont dû converger dans l'acte de la création;

Que ce avec quoi Dieu créa est le non-être, l'éternelle nature, la même puissance qui a été reconnue comme base de son propre être; qu'ainsi les créatures ne sortent pas directement de Dieu, mais sont amenées à création par une coopération du désir de la nature avec la sagesse de Dieu (2);

Que rien de temporaire ne peut immédiatement sortir de Dieu, qui est éternel; qu'ainsi le monde primitif, la première création était en la présence de Dieu (renfermant et excluant à la fois le passé et l'avenir), c'est-à-dire de toute éternité, et n'a été fixé, c'est-à-dire n'est devenu matériel, que dans un second acte de création distinct du premier (3).

(1) *Opp.*, I, 214.
(2) *Ferm. cogn.*, III, p. 246.
(3) *Ferm. cogn.*, IV, p. 113 sq. *Opp.*, II, VII, p. 35.

[illegible] la création est double :

[illegible] veut faire participer les créatures [illegible]heureuses à un procédé de [illegible]uction personnelle ;

Dieu doit trouver dans la création son repos, son sabbat, s'unir en elle non plus avec lui-même, mais avec son image (la création, dit Saint-Martin, est la récréation de Dieu).

Dans cet acte créateur l'homme a naturellement la première place ; c'est en lui par excellence que Dieu veut renaître ; il doit démontrer, communiquer Dieu aux créatures, il doit ramener les créatures à Dieu. Dès lors la cosmologie de Baader devient une anthropologie, et l'homme n'est pas seulement le membre suprême et le but final de la création, mais encore il en est l'arbitre, et le monde, tel qu'il est aujourd'hui, est devenu tel par l'homme, tout comme le monde actuel doit par l'homme devenir un monde régénéré et céleste.

VII. Les *idées anthropologiques* de Baader, qui constituent à proprement dire son système philosophique, sont celles dans lesquelles l'élément hétérodoxe se révèle le plus fortement. Baader démontre d'abord que l'homme, pour manifester Dieu et devenir enfant de Dieu, doit nécessairement être libre et déchu ; il démontre de même la nécessité d'une épreuve, *periculum vitæ*, en se gardant avec grand soin d'admettre l'erreur fondamentale de la philosophie irréligieuse, la nécessité de la chute ou du mal (1).

La possibilité seule du mal est dans la créature, et cette possibilité n'est autre, dit Baader, que l'individualité de la créature. Cette individualité peut devenir égoïsme, mais elle peut rester latente, s'unir à Dieu et se préserver de la chute (2). Cette chute est possible

(1) *Ferm. cogn.*, III, p. 224.
(2) I, p. 444.

de deux manières : la créature intelligente, étant destinée à dominer et à soumettre la créature inintelligente, peut, dans son orgueil, chercher à dominer Dieu, ou, dans sa bassesse, se soumettre à la créature inintelligente. Le premier cas est celui de l'ange, le second celui de l'homme, comme le rapporte l'histoire. Les anges qui, séparant leur volonté de la volonté divine, l'ont *disloquée*, sont pénétrés malgré eux de Dieu, qui est permanent en eux, et c'est en cela que consiste leur enfer, qu'ils ne peuvent jamais satisfaire le désir qu'ils ont de se séparer de lui. La chute de l'ange a augmenté l'importance de l'homme, qui, désormais, doit être restaurateur de l'ordre, en empêchant la confusion du monde de l'abîme et du monde céleste, en déposant son égoïsme pour redevenir moi pur, le sauveur de la créature dépossédée d'elle-même et déchue par la chute de Lucifer, et cela en vertu de son *dominium eminens in naturam* (1). C'est pourquoi Dieu risque le monde une seconde fois ; il se retire un moment pour voir si l'idée, sa ressemblance, sera anéantie dans l'homme ; mais, comme nous l'apprend encore l'histoire, l'homme lui-même tombe, en ce que la volonté propre de la nature, qui ne devait être en lui qu'une racine inflammable, s'enflamme en effet, et, devenue puissance individuelle, se manifeste comme le tænia dans les intestins. Par cette chute la création devient incessamment la proie de l'enfer, et le monde primitif (dont il s'agit toujours ici-bas), destiné, comme monde céleste, à devenir un paradis fixe, se serait *tartarisé* si Dieu ne l'avait retenu dans sa chute en fixant sa dislocation dans l'espace. Ainsi, ce n'est qu'après la chute, comme

(1) *Dogm. spéc.*, II, p. 84.

conséquence et comme remède (*felix culpa*), que commence la matérialisation de la création, l'action de Dieu, que la Genèse raconte comme l'œuvre des six jours, *opus sex dierum*. Baader cherche à savoir ce qui s'est passé avant la Genèse dans l'étude des mythes et des oracles de Böhme, comme par les efforts de sa spéculation personnelle !

Cette erreur n'est en aucune façon nouvelle, et on devait s'attendre à y voir tomber Baader; mais, quelque irrémédiable que soit désormais l'opposition de Baader à la dogmatique, il est intéressant de reconnaître comment Baader conçoit et cherche à faire comprendre cette distinction de la création extra-temporaire et de la création temporaire, ou de la nature et de la matière, ou encore, comme dit le plus souvent Baader, du temps vrai et du temps apparent.

Il nomme lui-même *l'idée du temps* la sonde de toute philosophie, la clef de l'intelligence du monde, et il déclare que plus il y pense et plus elle lui paraît difficile à résoudre. Cette idée du temps est triple, correspondant aux trois modes d'existence du monde : le monde originaire (primitif et définitif ou eschatologique), le monde de l'abîme et le monde intermédiaire. Le premier temps est le temps vrai ; il se confond avec l'éternité et vaut pour Dieu et pour la créature. Il n'est pas l'infini (simple actualité), il est l'unité des trois dimensions du temps ; il est un présent vivant, dominant le passé et l'avenir, dans lequel toute vie est centrale et par conséquent intégrale. Ce qui est diamétralement opposé à cet infini c'est l'idée de l'éternité négative, la mort éternelle, ou le temps de l'abîme. Ce temps inférieur n'a ni futur ni présent; il n'a qu'un passé, et c'est pourquoi le désespoir, le désir inassouvi, l'ardeur inextinguible règnent en lui, parce qu'il est devenu une complète dislocation et un état absolument centrifuge.

Au milieu de ces temps divin et malin est le temps ordinaire, que Baader nomme le temps apparent, d'où s'est échappé le présent; dans ce temps actuel (hiver de l'éternité), l'être mortel et toujours changeant n'existe plus qu'en fraction, s'approchant de zéro, ne vivant que dans l'avenir et le passé, et par là même privé de toute jouissance.

L'espace se développe parallèlement avec le temps. Tous deux, extension de l'être primordial, constituent l'idée de la *matérialité*. Celle-ci se confond avec l'idée du temps ordinaire, nullement avec celle du temps en général.

L'espace et la matérialité ne sont pas de pures formes subjectives, comme le dit Kant; elles ne sont pas non plus les modes éternels de l'existence de la substance éternelle et absolue, comme le prétend Schelling; elles sont un mode objectif de l'être, un mode qui a été donné de Dieu au monde, et qui a été occasionné par la détermination volontaire de la créature intelligente. La matière n'est pas non plus le mal, comme le prétend le gnosticisme; au contraire *la matière fut créée afin que le mal ne pût prendre nature*, dit Baader avec Saint-Martin. En effet, après la chute, les mauvais esprits menaçaient de s'introduire dans le monde, de se soumettre la nature, pour dominer par elle l'humanité; mais la matérialisation, servant d'*enveloppe* à la nature, les a empêchés d'y pénétrer, et ne l'a laissée accessible qu'à l'homme, dont l'esprit intelligent, quoique attaché au temps, est néanmoins libre du temps. Ainsi la matière est une suspension, un *retardement* du feu de l'esprit; l'amour de Dieu est temporairement en elle; elle est un temps de grâce et rend possible la restauration de la création dans l'homme et hors de l'homme. Cette idée est la base commune de la philosophie de la religion et

de la philosophie de la nature de Baader. Leur parallélisme et leur convergence seraient bien établis lors même que Baader ne rendrait pas attentif à la solidarité qui existe entre le culte et la culture. L'esprit et la méthode de Baader se montrent ici à nu : la nature, dans son origine et ses lois, est dirigée par des principes spirituels et moraux ; le monde spirituel est intimement uni au procédé physique. Cette combinaison du naturalisme et du spiritualisme s'est montrée déjà dans la théologie, combinaison dont il est plus facile d'entrevoir l'inexactitude qu'il n'est aisé de la définir, combinaison qui, en face des théories partielles et exclusives qui lui sont opposées, présente autant de vérités relatives qu'elle offre d'erreurs en face de la vérité dogmatique.

VIII. La *philosophie de la nature* de Baader, dans le détail de laquelle nous ne pouvons entrer, est naturellement contraire à tout système atomistique et mécanique ; elle appartient au dynamisme. Baader, trouvant l'essence de la nature matérielle dans quelque chose de pneumatique et de supramatériel (comme il s'exprime lui-même en rappelant les expressions de S. Paul σῶμα πνευματικόν), et concevant toutes les formes des substances matérielles comme des modifications, des transmutations, des changements, des différences de ces principes pneumatiques, va bien au delà de toute dynamique abstraite. Et, d'un autre côté, concevant la matérialité non comme une pure fantasmagorie, comme une apparence, un spectre subjectif, mais très-certainement comme une réalité substantielle, il est tout aussi éloigné du pur spiritualisme. Dépassant ainsi ces deux systèmes opposés dans son idée de la nature, il prétend que cette idée seule est en accord parfait avec l'idée chrétienne de la corporéité matérielle. Faisant allusion à la transfiguration du Christ, comme solution du grand problème de la réconcil[iation] de l'idéalisme et du réalisme, [il] croit que sa manière de concev[oir] la nature s'élève seule à la hauteur [du] Christianisme, rend tous ses faits co[n]cevables, explique les miracles de l'[ha]giologie chrétienne, les phénomènes [de] magnétisme et de clairvoyance, don[ne] des principes justes pour établir la thé[o]rie de l'Incarnation, du sacrifice et d[es] sacrements.

IX. Si nous suivons Baader dans [sa] *Christologie,* nous la trouvons en co[r]rélation avec sa théorie de la chute. [De] même que la chute de l'homme, dit-il (1), est le fait primitif et central d'Adam, [qui] s'est réalisée dans la corporéité, d[e] même il faut un fait central de rédem[p]tion, il faut que le Soleil intérieur, l[e] Fils, se révèle, s'extériore, pour opére[r] l'expiation et la réconciliation. C'es[t] pourquoi l'attaque faite par Strauss dans le sens du système de Hégel, contr[e] la Christologie, lui paraît une mécon[naissance] naissance tout à fait antiphilosophiqu[e] des principes de la vie et de ceux d[u] Christianisme (2).

Contrairement à Strauss, Baader dé[-] montre :

1° La nécessité d'une incarnatio[n] réelle et concrète, lorsqu'il dit (3) : « L[e] mauvais principe s'étant incorporé dan[s] l'homme et l'homme étant sorti de so[n] rapport avec Dieu, l'image de Dieu e[n] lui, l'idée, a été obscurcie, est devenu[e] latente et s'est retirée devant l'image d[u] démon. Si Dieu veut se révéler de nou[-] veau à l'homme, il faut qu'il le suiv[e] dans la corporéité, il faut qu'il se mett[e] à son *niveau.* De même que la ressem[-] blance de Dieu ne s'est conservée qu[e] parce que Dieu a associé à l'*Adam* déchu l'*Ève, — væ homini quia solu[s] est* (*Eva-Ave-Maria*), il ne peut êtr[e]

(1) *Opp.*, II, 151.
(2) *Ibid.*, VII, p. 259.
(3) *Ibid.*, II, p. 24.

[r]intégré que parce que le Dieu fait [c]hair s'unit à l'homme abaissé dans sa [c]hair et maintenu par elle au-dessus [d]e l'abîme. Il fallait que la loi morale [d]evenue latente dans l'homme par la [c]hute devînt homme dans le Christ.

2° Cette incarnation se meut en trois moments, et Baader distingue dans la personne de Jésus-Christ un triple caractère ; il est *Jésus*, *Christ*, *Fils de Marie*.

Au moment de la chute, le Logos passe du cœur de Dieu dans la *Sophia* intelligible, prototype et mère de toutes les idées ; la conception du Fils de Dieu est comme *faussée* en Dieu par la vue de l'idée humaine dans la matrice universelle de toutes les idées (*matrix*) et devient l'homme-esprit, *Jésus* (1).

Dans le développement préparatoire du culte païen et de l'Ancien Testament le Logos entre dans l'histoire comme le Messie attendu, le *Christ*.

Enfin, dans Marie la vierge (le lit nuptial de Dieu) le Logos devient empiriquement et matériellement *homme* (2).

3° La matière du péché, *materia peccans*, est dérivée, par le sacrifice, sur le nouvel homme, d'après la loi de la nature qui guérit un membre malade en faisant dériver la maladie sur un membre sain. Cette idée a été spécialement développée dans une leçon (3) dont les principales pensées (pensées, dit Baader, compréhensibles seulement pour le lecteur à qui ne manquent ni le courage ni l'humilité nécessaires pour embrasser ce principe) sont les suivantes :

a. L'homme, s'étant livré à la nature, s'étant en quelque sorte attaché à sa vie sanglante, ne peut rompre ce lien matériel qu'en versant son sang.

b. Mais il faut que cette délivrance, cette effusion de sang se fasse par degré, par l'immolation de plus en plus élevée d'animaux, qui tous, appartenant avec l'homme à la classe des êtres vivant par le sang, agissent pour lui, et tout le culte païen et lévitique représente ce progrès, jusque dans l'épouvantable erreur des sacrifices humains.

c. Mais ce n'est qu'une préparation de l'affranchissement complet de la captivité matérielle par le Christ. Comme seul il est uni à l'acte vital de notre origine, non-seulement il nous délivre de la nature par l'effusion de son sang, le sang le plus pur et le plus sublime, mais il nous met en rapport avec la région divine par la brêche que sa mort a opérée dans la région matérielle.

X. C'est sur cette idée du sacrifice, qui est affranchissement, dématérialisation et transposition de l'esprit humain, que Baader fonde sa doctrine de la *justification*, en exposant que le Sacrificateur peut répandre autour de lui, comme centre, dans la périphérie, dans la communauté, la puissance mise à sa disposition sur la région non divine, par l'aspersion du sang, par la manducation et la boisson, par la bénédiction et la prière, en un mot, par les sacrements et les choses sacramentelles.

Tous ces sacrements se concentrent dans l'*Eucharistie*, dans laquelle Baader reconnaît l'institution au moyen de laquelle les hommes s'unissent organiquement dans, par et avec leur Chef commun, intérieurement et extérieurement, d'une manière céleste et corporelle, comme membres d'un même corps, et réalisent en conséquence en commun et socialement l'œuvre de l'affranchissement de tout mélange, par rapport à Dieu et à tous les êtres qui en dépendent (1). Mais, pour bien comprendre l'Eucharistie, Baader pense (2) que les théologiens devraient la rap-

(1) *Opp.*, VII, p. 220.
(2) *Opp.*, XIV, p. 54. *Leçon sur une théorie du Sacrifice.*
(3) *Opp.*, II, p. 114.

(1) *Opp.*, VII, p. 180. *Cours.*
(2) *Sur l'Eucharistie*, *Opp.*, I, VII, p. 19.

procher de la manducation du fruit défendu, et la montrer comme produisant un effet directement opposé à l'effet de ce fruit défendu, que nous mangeons tous les jours en plongeant notre âme dans ce monde matériel. L'Eucharistie est la nourriture paradisiaque, opposée aux substances terrestres, qui toutes aussi disent : Prenez et mangez (mes faveurs, mes vertus, ma force, ma lumière); c'est moi.

Cet aliment paradisiaque n'est pas la nourriture d'un individu par les fragments d'un autre; il s'agit ici de la nourriture et de l'accroissement d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil (1). De même, ce n'est pas le prêtre, comme tel, qui opère la consécration, c'est-à-dire la régénération de la substance céleste (divine), tirée de la substance terrestre (le vin et le pain); c'est comme homme-esprit qu'il opère cette véritable alchimie (2), dont la vertu, comme celle de tous les autres sacrements, est une vertu magique, semblable à la transmission de la force magnétique à un corps ou à une personne. Et comme le Christ, unique restaurateur du monde éternel et temporaire, s'unit à l'homme, centre de ce monde et microcosme, il forme en lui et par lui les nouveaux cieux et la terre nouvelle (3), et c'est l'Eucharistie qui est le moyen et la racine des idées eschatologiques, que nous ne suivrons pas, quoique Hoffmann (4) voie en elles surtout la grandeur colossale de Baader, devant laquelle tourbillonne la race des pygmées modernes!

XI. Enfin nous terminerons par le groupe d'idées que Baader appelle *philosophie sociale*. Elle est la contrepartie de sa philosophie de la nature, en ce sens que, de même qu'il a construit la nature matérielle avec des principes pneumatiques immatériels, de même il explique l'organisation empirique de la société par des rapports antérosociaux, intérieurs, religieux. Le lien de la société réside dans l'amour des hommes les uns pour les autres et l'amour social dans l'amour de Dieu. La société n'est pas plus que la nature composée d'atomes (d'individus) ou de forces abstraites (constitutions, contrat social); elle est formée par une gravitation spirituelle et intime de tous les hommes vers Dieu. De cette société radicale et primordiale, qui, en tant qu'antérotemporaire, renferme en elle les générations passées et à venir, découle l'organisation de la société temporaire, dans laquelle il y a trois moments à distinguer :

1° La société naturelle, où domine l'amour; 2° la société civile, où règne la loi; 3° enfin la société politique, où prédomine le pouvoir. Mais dans toutes les trois l'unité n'est possible que par la sujétion de tous à l'autorité (autorité de l'amour, du droit et du pouvoir). L'autorité est un résultat de la société, de même qu'elle est, en tant que personne, membre de la société; elle est fondée en Dieu, elle dépend de la grâce de Dieu, comme la société elle-même. Le contre-poids de toutes deux doit être dans les corporations (non dans la représentation); l'administration doit être organique (et non pas mécanique et bureaucratique); l'économie politique doit être conservatrice (et non pas purement financière et morcelant la propriété, ce qui pulvérise tout). — En général, l'antique société organique doit être restaurée, comme elle s'est développée par et dans le Christianisme, en place de la société anorganique et égoïstique, qui au lien intime d'union substitue des moyens de contrainte et l'appareil de la nécessité. L'Église apparaît donc avec son autorité et son principe conci-

(1) *Sur l'Eucharistie.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Opp.*, VII, p. 66.

lateur et conservateur, et, comme les idées de conservation et de Catholicisme sont corrélatives, le principe du protestantisme et celui de la révolution sont identiques. Les études politiques de Baader sont surtout intéressantes dans le détail, de même que les détails de ses travaux sur les sciences naturelles.

Quant à l'idée que Baader a de l'Église, il est hors de doute qu'il fait valoir d'une manière grandiose cette institution universelle, à laquelle il attribue la mission de maintenir le libre développement de la société spirituelle. Malheureusement il s'écarte de cette idée juste lorsqu'il distingue l'Église en intérieure et extérieure, visible et invisible, et fait dépendre la vérité de l'accord des deux Églises. Il est impossible de dire avec certitude ce qu'il entend par l'Église intérieure. Il est probable qu'il l'identifie avec la science, qu'il considère comme une institution universelle dont il place l'autorité idéale en face de l'autorité extérieure de l'Église.

Après avoir ainsi divisé en deux points extrêmes (extérieur et intérieur) ce qui est en union réelle et vivante dans l'autorité de l'Église et dans son action (l'apostolat et le doctorat), Baader, on le comprend, insiste partout sur la nécessité d'unir la hiérarchie catholique à l'organisme scientifique, et réclame en théorie ce qui, depuis l'origine du Christianisme, existe de fait dans l'Église catholique. Ce qui prouve encore que l'idée que Baader se fait de l'Église et de son autorité est défectueuse, ce sont les contrastes que présentent les nombreux écrits qu'il a livrés à la publicité, et dans lesquels, d'un côté, il fait appel à la science catholique, l'exhorte à ne pas se laisser devancer par l'hérésie, recommande au clergé la tradition de la vraie doctrine, estime l'ordre des Jésuites à cause de l'universalité de son action, et, d'un autre côté, déclame contre la tyrannie de l'autorité, contre l'oppression exercée à l'égard des interprètes de l'Écriture, contre l'infaillibilité du Pape.

Nous avons vu plus haut que Baader considère l'autorité comme une idée absolument nécessaire, reposant sur Dieu, et que, la distribuant en plusieurs sphères, il la fait dériver également de la société. Cette idée de l'autorité peut être admissible pour la société politique ; mais, quand Baader la transporte à l'Église, ne distinguant plus entre l'autorité naturelle et l'autorité surnaturelle, il commet la même erreur que lorsqu'il confond la foi naturelle et la foi surnaturelle (1). Imbu de cette pensée que l'autorité divine se manifeste par un système organique d'autorités diverses dans leur mode d'action, unes dans leur origine, égales dans leur application, il voit dans la hiérarchie catholique un des extrêmes, dans la démocratie du protestantisme l'autre extrême, et, ce qui est aussi inconcevable qu'impardonnable, dans l'organisation prétendue aristocratique de l'Église grecque, le terme moyen et suprême entre le despotisme catholique ou le papisme et la démocratie protestante. De là ses malheureuses attaques contre la primauté du Saint-Siége, qu'il considère comme une autocratie contraire à l'essence du Catholicisme (2). Une autre erreur de fait analogue pousse Baader à une seconde attaque contre la Papauté, dans laquelle il voit un obstacle au vrai rapport entre l'État et l'Église. Baader ne veut ni la domination de l'État par l'Église, ni celle de l'Église par l'État; il veut que l'État et l'Église se pénètrent mutuellement; un État religieux et une Église politique, tel est son idéal (l'indifférence du siècle peut l'avoir poussé à cette exagération). Or

(1) Conf. *Discours sur la liberté de l'intelligence*, *Opp.*, II, p. 367.

(2) *En quoi le papisme et le Catholicisme sont inséparables et séparables? Catholicisme ; Gazette ecclés. évangél.*, n. 55; *Opp.* II, V, p. 369.

la Papauté lui paraît un obstacle à cette fusion, tout comme la doctrine de Lamennais, celle-ci parce qu'elle veut faire du principe catholique un principe de politique révolutionnaire, celle-là parce qu'elle veut faire prévaloir l'autorité ecclésiastique comme supérieure au pouvoir politique; et c'est pourquoi il accepte ce mot de J. de Maistre : « *Le papisme est la faiblesse du Catholicisme, et le Catholicisme est la force du papisme* (1). »

Cette polémique (2) est devenue fatale à Baader; d'une part elle lui a valu la censure du Saint-Siége, et de l'autre les ovations du monde protestant. Tout en le plaignant, tout en admettant que, dans sa manière de voir, Baader prétendait ne pas quitter le terrain du Catholicisme dans cette discussion, il faut que nous rappelions ce que nous avons dit plus haut, que cette erreur découlait des principes mêmes de la philosophie de Baader. Dans cette conviction il nous paraît que, sans vouloir porter préjudice aux recherches dogmatiques dont il est l'objet, c'est un fait singulièrement significatif que cette condamnation du Saint-Siége contre lequel Baader est venu publiquement se heurter, en poursuivant les conséquences pratiques de sa philosophie.

Un jugement dogmatique sur cette philosophie ambiguë nous semble bien nécessaire en face des efforts des amis de Baader, qui présentent sa doctrine tantôt comme augmentant, tantôt comme approfondissant, d'autres fois comme développant la dogmatique catholique, et qui la justifient, l'excusent, la recommandent. Alors seulement on pourra reconnaître la véritable position de Baader vis-à-vis de l'Église, et la spéculation catholique pourra faire usage des recherches aussi profondes et aussi étendues qu'ori ginales de ce philosophe.

HAFFNER.

(1) *Coup d'œil sur Lamennais*, *Opp.*, II, V, p. 382.

(2) 1838, à l'occasion des troubles de Cologne.

BAAL. Nom d'un dieu invoqué sou des formes très-diverses par la plupa des peuples sémitiques, notamment pa les Cananéens, les Phéniciens, les Car thaginois et les Babyloniens, et don les Israélites prirent le culte, d'abord au temps des Juges, des anciens habi tants du pays (1); puis, après l'exter mination de ceux-ci sous Samuel (2) par suite de l'alliance contractée entr les deux maisons royales d'Israël et d Tyr (3), à partir du règne d'Achab. A dater de ce moment jusqu'à l'exil ce culte se perpétua presque sans interrup tion dans la masse du peuple, en se mé lant généralement au culte de Jéhova (4). Dans son sens le plus élevé, Baal (en hébr. בַּעַל, en chald. בֵּל, c'est-à-dire le Seigneur) était le premier, le Dieu primitif, et, avant qu'un polythéism panthéiste se fût rendu maître des religions sémitiques, le Dieu *unique* dont le nom, dans ce dernier sens était usité même parmi les anciens Is raélites et se conserva plus tard dans des noms propres, par exemple Esbaal fils de Saül. Comme Dieu et Seigneur su prême Baal recevait le nom de Baal-samaim, בַּעַל שָׁמַיִם, c'est-à-dire le Sei gneur du ciel, le Dieu du ciel, ou du Baal Méon, בַּעַל מְעוֹן, sur des monnaies puniques, בַּעַלְמוֹן (avec élision), c'est-à-dire le Seigneur de la demeure (cé leste), et, dans ce sens, les Grecs et les Romains le confondent ordinaire ment avec Zeus ou le Jupiter olympien. C'était, à cette hauteur, l'Être primor dial, éternel et immuable, caractéris encore par son nom de Belisan, בְּעֵל

(1) *Juges*, 2, 11, 13; 3, 7; 8, 33; 10, 10.

(2) II *Rois*, 7, 3, 4.

(3) III *Rois*, 16, 31. IV *Rois*, 8, 7.

(4) Conf. *Osée*, 2, 18.

אֵיתָן, l'ancien Baal, ou encore simplement par la désignation de l'Ancien, comme le nommaient les Carthaginois, et enfin par son analogie avec le dieu du temps, Chronos ou Saturne. D'un autre côté il appartenait aussi aux systèmes des religions naturelles et était adoré, comme principe de la vie physique et animale, dans le soleil, d'où découlent la lumière et la chaleur, la vie et la croissance. C'est dans ce sens que l'adoraient les anciens Israélites, qui le considéraient comme le dispensateur des fruits des champs et des arbres (1). C'est pourquoi son nom ou son symbole est si souvent cité dans les Écritures à côté d'Aschera, le principe féminin de la nature. En outre, par une opposition particulière aux divinités naturelles de l'antiquité, Baal était considéré comme puissance perturbatrice de la nature, et de là l'idée du Moloch, être hostile, adoré dans le feu, apaisé par des sacrifices d'enfants (2). Enfin les diverses localités l'adoraient encore sous des formes multiples, auxquelles l'expression de l'Ancien Testament Baalim fait allusion. Tels sont :

1° *Baal-Zébub* (בַּעַל זְבוּב, c'est-à-dire le Baal mouche), comparable au Ζεὺς Ἀπόμυιος, le dieu qui défend des mouches et des insectes, lequel avait un célèbre oracle, vénéré par les Israélites idolâtres, dans Accaron, ville des Philistins (3);

2° *Baal - Péor* (בַּעַל פְּעוֹר) (4), et *Péor* (5) ou *Phogor*, tirant son nom de la montagne de Phogor (6), laquelle était aussi appelée Baal-Phogor, parce qu'on adorait en elle la divinité (7). Il était adoré (d'après les exégèses traditionnelles) comme divinité phallique par les Moabites et on lui prostituait les vierges (1).

3° *Baal-Berith* (בַּעַל בְּרִית, dieu de l'alliance), avec un culte que les Israélites trouvèrent établi dans Sichem et qu'ils adoptèrent; d'où son nom (2).

Cf. les *Recherches sur la religion et les divinités des Phéniciens*, de Movers, Bonn., 1841. MOVERS.

BAAL-GAD (בַּעַל גָּד, ville de Gad, le Dieu du bonheur, qui y était adoré). D'après les données de Josué (3) cette ville était située aux frontières septentrionales, jusqu'auxquelles Josué avait étendu les conquêtes du pays de Canaan. Cette situation est encore plus nettement déterminée parce qu'il est dit dans cet endroit : Baal-Gad, dans la plaine du Liban, au-dessous du mont Hermon, en deçà du Jourdain. Cette désignation assez exacte a porté presque tous les commentateurs et géographes bibliques à chercher Baal-Gad là où aujourd'hui on trouve encore les ruines d'une ville que les Grecs ont appelée Héliopolis (4), et que les habitants du pays ont nommée Baalbek (5).

Gésénius s'est élevé contre cette supposition, à l'exemple de Le Clerc et de Bonfrère; d'autres l'ont suivi (6), et ont comme lui placé Baal-Gad aux sources du Jourdain. Plusieurs motifs, qu'il n'est pas facile de réfuter, parlent en faveur de la première opinion, tandis que la seconde manque de preuves suffisantes. Josué fixant la situation de Baal-Gad dans la plaine du Liban (בְּבִקְעַת הַלְּבָנוֹן) (7) nous mène dans la vallée formée par la double chaîne du Liban, que Strabon

(1) *Osée*, 2, 7.
(2) *Jérém.*, 32, 35.
(3) Conf. IV *Rois*, 1, 2 sq.
(4) *Nombr.*, 25, 3, 5.
(5) *Ibid.*, 31. 16. *Josué*, 22, 17.
(6) *Ibid.*, 23, 28.
(7) *Osée*, 9, 10.

(1) Conf. *Nombr.*, l. c.
(2) *Juges*, 8, 33; 9, 46.
(3) 11, 17; 12, 7. Conf. 13, 5.
(4) Pline, 5, 22.
(5) Asseman., II, 341.
(6) *Thesaur. L. H.*, sous ce mot.
(7) *Josué*, 11, 17.

nomme Cœlésyrie, les Arabes Ard el Bekaa, et qu'on appelle aujourd'hui encore El Boka. Or les ruines de Baalbek sont situées dans la plaine qui s'étend au nord de cette vallée du Liban, vallée géographiquement bien déterminée, et l'objection qu'on a faite que Josué ne porta pas ses armes jusque-là vers le nord est d'autant moins décisive qu'on ne voit pas clairement, d'après Josué, 11 et 22, combien il avança vers le nord, tandis qu'il est bien établi que la contrée autour des sources du Jourdain n'est jamais désignée sous le nom de Bikaa. Ce qui semble de quelque importance, c'est que la situation de Baal-Gad soit placée au-dessous du mont Hermon (תַּחַת הַר־חֶרְמוֹן) (1), et que le mont Hermon est beaucoup trop éloigné, comme saillie méridionale de l'Anti-Liban, de ces ruines de Baalbek, pour placer celles-ci au pied de celui-là. Mais si la vraie situation de Bikaa joue un rôle si important pour fixer l'emplacement de Baal-Gad, et si Baal-Gad part de l'Hermon proprement dit (aujourd'hui Dschebl Scheikh) pour mener dans la Cœlésyrie, comme d'ailleurs les ruines de Baalbek sont réellement au pied de la chaîne occidentale de l'Anti-Liban, il ne serait pas tout à fait invraisemblable qu'on eût étendu ici le nom du sommet le plus élevé de cette chaîne vers le nord, ou que les mots « au-dessous du mont Hermon » pussent être considérés comme une désignation générale et un peu vague, le nom d'Hermon n'étant employé que pour désigner quelque chose de plus connu. Mais c'est faire violence au sens en faveur d'une hypothèse que d'admettre au hasard le texte de Josué, 12, 7, comme déterminant la situation de Baal-Gad au delà du Jourdain par בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, tandis que le mot qui suit immédiatement, יָמָּה (vers l'occident), est décisif; puis de soutenir que, dans le texte de Josué, 13, 5, Baal-Gad est indiqué comme la frontière méridionale de la Syrie et du Liban, et que Baalbek se trouve dans la chaîne moyenne du Liban, alors qu'il est évident que ce passage n'indique point par Baal-Gad la frontière méridionale du Liban, mais le point méridional du Liban (au nord des conquêtes faites jusqu'alors par Josué), d'où il y avait encore bien du pays à conquérir vers le nord jusqu'à Hamath. Si enfin on envisage l'analogie qui existe entre les noms de Baal-Gad et de Baalbek, qui sont identiques quant à la chose désignée, car le grec *heliopolis* signifie ville du soleil, comme la ville de Baal (culte du soleil), on peut en conclure assez vraisemblablement l'identité des deux villes. Les ruines qui se trouvent au pied occidental de l'Anti-Liban sont assez nombreuses et assez considérables, surtout celles du temple de Jupiter.

Cf. Richter, *Pèlerinages*, 86; Wood, *Ruins of Balbek;* Burkhardt, *Voyages*, 1, 53; Schubert, *Voyages;* Robinson, *Palestine*, III, 526, 602, 724.

SCHEINER.

BAAL-HERMON (בַּעַל חֶרְמוֹן) est généralement confondu avec Baal-Gad. Cependant ce nom semble désigner plus spécialement les parages tout à fait méridionaux de l'Anti-Liban, comme l'indiquent les textes Juges, 3, 3, et I Paralip., 5, 23, dans le premier desquels il est formellement question d'une montagne ainsi appelée, tandis que dans le second on détermine par ce nom la frontière septentrionale de la demi-tribu transjordanique de Manassé.

BAAL-MÉON (בַּעַל מְעוֹן) (1) et Beth-Baal-Méon (2), par abréviation, dans Jérémie (3), Beth-Méon (LXX, Βεελμαών), ville de la tribu de Ruben, au pouvoir

(1) *Jos.*, 11, 17; 13, 15.

(1) *Nombr.*, 32, 37.
(2) *Josué*, 13 17.
(3) 48, 23.

des Moabites au temps d'Ézéchiel (1). D'après Eusèbe, qui la nomme Βεελμαούς, elle était située au sud d'Hésebon, où Seetzen et Burkhardt (2) ont trouvé des ruines sous le nom de Myun, Maein, confirmant les textes de Jérémie et d'Ézéchiel cités (3). D'après le texte des Nombres, 32, 38, il est vraisemblable que la ville de Béon (בְּעֹן), mentionnée au livre des Nombres, 32, 3, est identique avec Baal-Méon, dont on modifia le nom en réédifiant la ville.

SCHEINER.

BAAL-PHARAZIM (בַּעַל פְּרָצִים) désigne dans la Bible (4) le lieu ou la contrée où David battit les Philistins. Ce fait d'armes fut la cause première de ce nom, qu'on retrouve dans Isaïe (5), qui parle d'une montagne de Pharazim en rappelant la défaite des Philistins. Il faut probablement rechercher la contrée et la montagne dans la direction sud-ouest de Jérusalem, vers la vallée de Raphaïm.

BAAL-PHÉGOR (בַּעַל פְּעוֹר) (6), ou simplement Phogor (7) (LXX, Φεγώρ), idole moabite, appartenant au culte de l'Asie antérieure de Baal, en l'honneur duquel les vierges de Moab se prostituaient; d'où la remarque de S. Jérôme sur Osée, 4, 14 : « *Colentibus maxime feminis Beelphegor ob obscœni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare.* » S. Jérôme remarque encore, au passage d'Isaïe, 15, 2, que cette idole était identique avec Chamos. Le culte de Belphégor était le culte naturel et universel de Baal, spécialement dans la fonction de la génération, avec les plus infâmes débauches du priapisme (1). Les étymologies de ce nom d'idole, que les rabbins tirent de פער, *aperire hymenem virgineum*, ou de ערה=פער, exposer sa nudité (2), ou de ערה־עַיִר, âne, à cause de l'âne qui figure toujours dans le culte priapique, sont incertaines. Il est plus probable que ce culte de Baal, tout spécial, ainsi que son idole, tiraient leur nom de la montagne de Phogor (3), où ce culte avait lieu.

SCHEINER.

BAAL-THAMAR (בַּעַל תָּמָר). On voit d'après les Juges, 20, 33, que ce lieu était situé dans la tribu de Benjamin, dans la proximité de la ville de Gabaa, comme le disent Eusèbe (Βηθθαμάρ) et S. Jérôme (Bethamar); car, dans le combat avec les Benjamites, Israël employa une ruse de guerre en feignant de fuir jusqu'à Baal-Thamar, pour arriver alors à Gabaa, autour de laquelle les enfants d'Israël avaient préparé une embuscade contre l'ennemi. Comme Gabaa, d'après les Juges, 19, 11,—15, n'était pas très-éloignée de Jérusalem vers le nord, et par conséquent était située dans la partie méridionale de la tribu de Benjamin, c'est aussi dans cette direction qu'il faut chercher Baal-Thamar, toutefois à l'ouest de Gabaa, vers Mizpa. SCHEINER.

BAALA (בַּעֲלָה), nom de deux villes et d'une montagne dans le territoire de la tribu de Juda.

1° L'une de ces villes était, d'après Josué (4), située aux frontières septentrionales de Juda vers Benjamin, et est la même qui est nommée aussi Cariathiarim (קִרְיַת יְעָרִים, c'est-à-dire ville des forêts), Cariath-Baal (קִרְיַת בַּעֲלָה, c'est-à-dire ville de Baal) (5). Elle était à neuf milles romains de Jérusalem,

(1) *Ézéch.*, 25, 9.
(2) *Voyages*, II, 624.
(3) *Jérém.*, 48, 23. *Ézéch.*, 25, 9.
(4) II *Rois*, 5, 20. I *Paralip.*, 14, 11.
(5) 28, 21.
(6) *Nombr.*, 25, 3.
(7) *Ibid.*, 25, 18.

(1) Conf. Creuzer, *Symb.*, II, 976. Rosenbaum, *la Syphilis dans l'antiquité*, p. 74.
(2) Sanhedr., fol. 60.
(3) *Nombr.*, 23, 28
(4) 15, 9. I *Paralip.*, 13, 6.
(5) *Josué*, 15, 60.

[illegible] C'est [illegible] l'arche [illegible] Philistins l'eu- [illegible] territoire des [illegible] demeura dans la [illegible], située sur la hau- [illegible] jour où David la fit trans- [illegible] (3).

Robinson (4) trouva à trois lieues nord-ouest de Jérusalem *Kuryet-el-Enab*, qu'il tient pour Baala.

2° L'autre ville de Baala, au sud de la tribu de Juda (5), semble être la même que celle que Josué (6) nomme Bala, les Paralipomènes (7) Bilhah, et qui fut attribuée aux Siméonites.

Par suite de sa proximité des frontières nord-ouest de la tribu de Juda, on appelait aussi Baala une montagne qui était située plus à l'ouest vers la Méditerranée, et qui avait peut-être reçu son nom de la ville (8). SCHEINER.

BAALATH (בַּעֲלָת), d'après Josué (9), ville du territoire de la tribu de Dan, différente de Baala (בַּעֲלָה) (10), et qui était la ville frontière du nord de la tribu de Juda. Suivant Josèphe (11), Baalath (Βαλεθ) était dans la proximité de Gazer et de Bethoron, par conséquent dans la partie nord-est de la tribu de Dan. Le roi Salomon fortifia ces trois villes (12), probablement comme villes d'approvisionnements et villes frontières. La différence des situations indiquées par les textes de Josué, 19, 41-44; cf. 15, 10, et *ibid*, 11, 17; 12, 7; 13, 5, prouve que c'est à tort qu'Iken, Michaëlis et Rosenmuller ont confondu Baalath et Baal-Gad. Le texte II Paralip., 8, 5 et 6, où Balaath se trouve à côté de Bethoron, prouve contre la conclusion que, pour confondre Baalath et Baal-Gad, on a tirée du texte III Rois, 9, 17 et 18, où Baalath se trouve placé à côté de Tadmor. SCHEINER.

(1) *Onomast.*
(2) I *Rois*, 7, 1.
(3) I *Paralip.*, 13, 6, 8.
(4) II, 589.
(5) *Josué*, 15, 29.
(6) 19, 3.
(7) I, 4, 29.
(8) *Josué*, 15, 11.
(9) *Ib.*, 19, 44.
(10) *Ib.*, 15, 9.
(11) *Antiq.*, VIII, 6, 1.
(12) III *Rois*, 9, 18. II *Paralip.*, 8, 6.

BAASA (בַּעְשָׁא; LXX, Βαασά), fils d'Ahias, de la maison d'Issachar, était un des capitaines de Nadab, fils et successeur de Jéroboam Ier, roi d'Israël. Il assassina traîtreusement le roi durant le siége de Gebbethon, ville des Philistins, et s'empara du trône (1). Il établit sa résidence à Thirza (2). Il fit tuer tous ceux qui appartenaient à la famille de Jéroboam I[er] et de Nadab, sans en épargner un seul (3), et réalisa ainsi la menace d'Ahias de Silo (4).

Il fut impliqué dans une guerre contre Asa, roi de Juda, au sujet de la ville de Rama, qu'il avait voulu fortifier (5). L'intervention du roi de Syrie Bénadab, qu'Asa avait appelé à son secours, fit tourner les chances de la guerre contre Baasa (6). Baasa, pervers et idolâtre, marcha dans les voies de Jéroboam I[er] et entraîna Israël dans sa chute. Jéhova lui envoya le prophète Jéhu, fils d'Hanani, et le menaça de la ruine de toute sa maison. Baasa fit tuer le prophète (7); mais les oracles s'accomplirent deux ans après la mort de Baasa : son fils et successeur Éla et toute sa maison périrent, sans qu'il en restât aucune trace (8).

BABEL (TOUR DE). *Voy.* BABYLONE.

BABYLAS (S.), nommé aussi Babyllus ou Babila, évêque d'Antioche et martyr. Après la mort de Zébinus il monta sur

(1) III *Rois*, 15, 27 sq.
(2) *Ibid.*, 15, 33.
(3) *Ibid.*, 15, 29 sq.
(4) *Ibid.*, 14, 10.
(5) *Voy.* ASA.
(6) III *Rois*, 15, 18 sq. II *Paralip.*, 16, 1 sq.
(7) *Ibid.*, 16, 1-17.
(8) IV *Rois*, 16, 9 sq.

le siége épiscopal d'Antioche vers 237, et resta pendant treize ans à la tête de cette Église, qu'il administra avec un zèle apostolique sous les règnes successifs des deux Gordien, de Philippe l'Arabe et de Dèce. En 250 il obtint la palme du martyre (1). On ne sait rien de particulier de sa vie. Un seul fait est raconté à son sujet, mais de diverses manières, par les anciens. Il aurait, dit-on, interdit l'entrée de l'église, la veille de la fête de Pâques, à un empereur qui voulait assister à l'office divin. Jusque-là les récits s'accordent. S. Chrysostome, qui s'épuise en éloges sur Babylas (2), ne dit pas le nom de l'empereur, mais il fait entendre, avec les actes non authentiques accueillis par les Bollandistes, et qui nomment Numérien, que cet empereur, irrité de sa hardiesse, fit jeter l'évêque en prison, où il serait mort à la suite de mauvais traitements. D'après Eusèbe, cet empereur aurait été Philippe l'Arabe, qui serait demeuré à la porte de l'église et aurait fait publiquement pénitence. Mais, comme il est fort invraisemblable que Philippe ait été le premier empereur chrétien, ainsi que le rapportent Eusèbe, et après lui S. Jérôme, Vincent de Lérins, Orose et d'autres, il se pourrait que le récit de S. Jérôme, d'après lequel Babylas fut envoyé en prison sur les ordres de Dèce et y mourut de la suite de mauvais traitements, fût conforme à la vérité. Ce serait à ce même Dèce que Babylas, d'après plusieurs auteurs, aurait refusé les portes de l'église. Babylas demanda en mourant qu'on ensevelît avec lui, comme un signe d'honneur, les chaînes qu'il avait portées dans sa captivité. Plus tard les Chrétiens bâtirent une église sur sa tombe. Au milieu du quatrième siècle le César Gallus fit transporter les restes mortels des Babylas à Daphné, dans la proximité d'Antioche, et y fit élever une église chrétienne. Depuis longtemps Apollon y avait un temple célèbre et y était honoré par un culte plein de turpitude; mais à dater de ce moment l'oracle se tut et le temple fut déserté (1). Toutefois, lorsqu'en 362 Julien l'Apostat voulut consulter l'oracle d'Apollon sur le succès de la guerre qu'il entreprenait contre les Perses, il lui fut répondu que l'oracle ne pourrait parler qu'autant qu'on retirerait les ossements de Babylas, ce qui eut lieu en effet.

Les Chrétiens, qui virent en cela une victoire du martyr sur les démons, portèrent ses reliques en triomphe à Antioche, chantant des psaumes et répétant après chaque verset: « Honte à tous ceux qui adorent les idoles! » La nuit suivante, le temple d'Apollon fut consumé par un incendie, et Julien crut que cet incendie avait été allumé par les Chrétiens; mais les prêtres et les serviteurs du temple d'Apollon affirmèrent que le feu était tombé du ciel, et des gens des environs attestèrent qu'ils avaient vu tomber la foudre. Néanmoins Julien, pour punir les Chrétiens de leur prétendu crime, fit fermer la grande église d'Antioche dont on porta les vases précieux au trésor impérial; mais l'expédition de Perse l'empêcha de pousser la persécution plus loin, et l'on sait qu'il y trouva la mort. A l'époque des croisades, le corps de S. Babylas fut apporté à Crémone. Sa mémoire est célébrée le 24 janvier dans l'Église romaine, le 4 septembre dans l'Église grecque. FRITZ.

BABYLONE (en hébreu בָּבֶל; en grec, Βαβυλών), ville de la plus haute antiquité, située dans une plaine, vers l'Euphrate inférieur, foyer de la civilisation de l'Asie antérieure et centrale, cé-

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 39.

(2) Conf. *Homil. de S. Hieromartyre Babyla*, p. 639 sq., *Opp.*, t. I, edit. Front. Ducæ, Francof. ad Mœn., 1698, in-fol., et lib. *Contra Gentes*, ibid., p. 657 sq.

(1) Théodoret, *Hist. eccl.*, III, 10.

lèbre non moins par les livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament que par les récits des auteurs classiques.

Une tradition du pays attribue la fondation de cette ville au dieu national des Babyloniens, au seigneur des temps anciens, au mythique Bel (1). Des écrivains judaïques plus récents substituent à Bel le Nemrod de la Bible. Une autre tradition persane, combinant l'alliance politique des Assyriens et des Babyloniens, qui eut lieu plus tard, nomme, comme fondatrice, Sémiramis, la déesse et (dans un sens mythique) la plus ancienne reine d'Assyrie (2). La sainte Écriture, fondée sur des données historiques plus certaines, designe Babylone comme l'œuvre commune des diverses souches des peuples concentrés dès la plus haute antiquité dans ces parages, bâtie dès après le déluge (3), plus tard reconstruite èt agrandie par Nabuchodonosor (4) (Nébukadnezar), que les traditions du pays représentent aussi comme le second fondateur (5). Les anciens décrivent souvent cette Babylone agrandie, renfermant la nouvelle Babylone sur la rive occidentale de l'Euphrate, avec ses palais, ses temples, ses murailles, ses promenades; leurs descriptions se contredisent parfois, mais nous n'avons pas à les suivre dans ces détails. La ville était quadrangulaire; chaque côté avait cent vingt stades de long (trois milles allemands, 10 kilomètres), de sorte que l'enceinte totale avait quatre cent quatre-vingts stades ou douze milles allemands, à peu près quarante kilomètres (6), et paraissait, d'après l'expression d'Aristote (1), renfermer non une ville, mais un peuple entier. Cet immense espace, rempli de villas, de jardins, de bois sacrés, de temples et de maisons, était entouré des célèbres murailles de briques cuites, cimentées avec du bitume (2), que les anciens regardaient comme une des sept merveilles du monde : leur hauteur était de deux cents coudées; leur épaisseur, de trente (3); elles étaient flanquées de deux cent cinquante tours couvertes d'airain, qui les dominaient de soixante coudées (4). Dans le vieux Babylone, à l'ouest de l'Euphrate, étaient situés le palais de Bel, ou l'ancien palais des rois, et le temple de Bel, avec sa célèbre tour, bâtiments dont les gigantesques proportions sont restées à peu près sans égal. L'ancien palais des rois était entouré d'une triple muraille, dont la première avait un mille allemand 1/2 (5 kilom.), la seconde, un mille (3 kilom. 1/3), la troisième, 1/2 mille (1 kilom. 2/3) de circuit; ces murailles étaient couvertes de sculptures et d'inscriptions, dont les briques babyloniennes qui subsistent ont éternisé le souvenir; leurs portes étaient d'airain (5). Au milieu de la vieille ville, où l'architecture des anciens avait érigé les temples des dieux protecteurs, s'élevait, à un mille 1/2 (5 kilom.) de l'Euphrate, le temple de Bel, avec sa tour, dont les ruines subsistent sous le nom de Birs Nemrod et ont été souvent décrites par les voyageurs. Au bas de la tour était le sanctuaire, avec ses vestibules, ses parvis, son temple. La tour avait au bas 600 pieds de diamètre, et s'élevait par huit terrasses superposées à 600 pieds de hauteur. A l'étage supérieur était le sanctuaire, sans statue, n'ayant qu'une table d'or et un lit de repos pour le dieu (6).

(1) Abyden dans Eusèbe, *Præp. evangel.*, IX, 41. Philo Bybl. dans Steph. ad v. Βαβυλών.
(2) Ctés. dans Diod., 11, 7.
(3) *Genèse*, 11, 1 sq.
(4) *Dan.*, 4, 7.
(5) Bérose, p. 66.
(6) Hérod., I, 178. Philostr., *Vita Apollon.*, I, 25.

(1) *Polit.*, III, 2, 12.
(2) *Genèse*, 11, 3. Hérod., I, 179.
(3) Hérod., I, 178. Pline, VI, 30.
(4) Strab., 16, 1, 5. Conf. *Jérém.*, 51, 12, 58.
(5) Diod., II, 8.
(6) Hérod., I, 181. Strab., XVI, 1, 5.

La ville nouvelle, à l'est de l'Euphrate, bâtie par Nabuchodonosor pour défendre l'ancienne ville contre les Mèdes, était unie à celle-ci par un pont en pierre de taille (1), et, d'après des données postérieures, qui toutefois ne sont pas suffisamment garanties (2), par un tunnel. En face du vieux palais des rois, sur la rive occidentale, s'élevait le palais de Nabuchodonosor (3). Les jardins suspendus de Sémiramis étaient dans la proximité; d'après Bérose, ils avaient été construits, également par Nabuchodonosor, pour sa femme, princesse mède. Babylone, comme les prophètes de l'Ancien Testament l'avaient annoncé aux Israélites exilés et attendant leur délivrance (4), fut conquise par les Mèdes et les Perses réunis. Déjà ruinée en partie par Cyrus (5), la ville marcha à grands pas au-devant de la destinée que lui avaient prédite les Prophètes. Les rois de Perse la choisirent pour leur résidence d'été, à cause de la douceur de son climat (6). Cela n'empêcha pas que dès lors, en punition de ses fréquentes révoltes, la vieille ville, et notamment le temple de Bel, ne fussent en partie ruinés et dépeuplés.

Alexandre le Grand, qui, estimant justement l'importance de la situation de Babylone, pensait à en faire la métropole de son empire universel et le centre du commerce de l'Asie, fut arrêté par une mort prématurée dans l'exécution de son plan gigantesque, et après lui la ville tomba peu à peu pendant que florissait, non loin d'elle, Séleucie, bâtie avec les matériaux de Babylone et peuplée par les anciens habitants de cette ville. Strabon (7) put déjà lui appliquer le mot du poëte : « La grande cité n'est qu'un grand désert, » et du temps de S. Jérôme elle n'était plus qu'un parc servant aux chasses des rois parthes.

(1) Hérod., I, 186.
(2) Diod., II, 9. Philostr., l. c.
(3) Bérose, p 66. Diod., II, 8.
(4) *Isaïe*, 13, 14 ; 21, 40-66. *Jérém.*, 50, 51.
(5) Bérose, p. 69.
(6) Dion Chrysost., *Orat.*, t. I, p. 197.
(7) Strab., XVI, 1, 5.

Sur les ruines de Babylone Cf. Heeren, *Idées sur la politique, le commerce et les rapports des peuples les plus remarquables de l'ancien monde*, t. I, part. 2, p. 158 sq.; Müller, *Manuel d'Archéologie*, p. 248 ; Ritter, *Géographie de l'Asie*, t. VII, part. 1, p. 885 sq.

MOVERS.

BABYLONE (EXIL DE). On nomme souvent ainsi le séjour des Papes à Avignon. *Voyez* AVIGNON.

BABYLONIE, nommée dans les plus anciens livres de l'Ancien Testament et archaïquement Sénaar, שִׁנְעָר, plus tard et plus habituellement pays des Chaldéens (אֶרֶץ כַּשְׂדִּים). C'était la contrée dont Babylone était la capitale, s'étendant, au bas de l'Euphrate et du Tigre, au nord jusqu'à la muraille de Médie, qui la séparait de la Mésopotamie, au sud jusqu'au golfe Persique, à l'ouest et à l'est jusqu'à des limites qu'il est difficile d'assigner exactement. Les anciens habitants avaient péniblement conquis le pays par leur industrie et leur patience, en l'arrachant aux eaux des fleuves qui, grossies par la fonte des neiges des hautes montagnes d'Arménie, l'inondaient et le changeaient en un vaste marais. Ils surent le dessécher par de nombreux canaux, remplacer les pluies, rares dans ces climats, par des arrosements artificiels, et obtenir une fertilité dont tous les écrivains parlent avec admiration (1). L'heureuse situation de la Babylonie au centre du monde commercial le plus ancien, les rapports faciles que permettaient les grandes routes d'eau de l'Euphrate et du Tigre, qui, en se dirigeant au sud vers le golfe Persique et plus loin, unirent entre eux les pre-

(1) Hérod., I, 193.

miers commerçants connus, les Indiens d'une part, les Arabes et les Éthiopiens de l'autre; enfin le concours de diverses nationalités, qui, à ces frontières du monde sémitique et arique, développèrent à l'envi leur activité intellectuelle les unes à côté des autres, telles sont les causes qui produisirent de bonne heure la haute civilisation de la Babylonie, dont parle la plus vieille histoire du monde (1). Le récit biblique nous apprend que la Babylonie fut le rendez-vous de tous les peuples primitifs, et que ce fut de là qu'ils se dispersèrent sur la surface de la terre. Les résultats des recherches historiques, confirmant le récit de la Bible (nous n'en pouvons donner qu'une indication sommaire), prouvent que la Babylonie fut le point de départ de la plus ancienne civilisation, aussi bien pour les Sémitiques à l'ouest que pour les peuples ariens à l'est. Les formes sacerdotales des institutions des Ariens, le caractère spécial de leur écriture, leurs documents cunéiformes, l'art et la symbolique religieuse de ces peuples remontent, dans leurs origines, à la Babylonie, comme d'un autre côté les premiers éléments de la civilisation chez tous les peuples sémitiques, l'écriture alphabétique, qui, passant de dérivations en dérivations par les écritures phénicienne, étrusque et latine, arrive jusqu'aux modes d'écriture des temps modernes; de plus, les poids et les mesures usités dans tout l'ancien monde occidental, les principes de l'astronomie et les divisions de l'année en mois, en semaines et en jours, tout cela est dû à la civilisation primordiale de la Babylonie. L'histoire de ce pays merveilleux, dont l'Écriture sainte seule parle avec certitude, et dont nous n'avons de témoins que quelques restes d'annales indigènes (Bérose, Abydène), et partiellement Hérodote, est demeurée dans une profonde obscurité et ne peut plus être déterminée que dans quelques grandes périodes et par des traits généraux.

(1) *Genèse*, 11.

D'abord se présente la période mythique avec des années infinies (astronomiques), une grande année solaire de 432,000 ans, avant et après le déluge. Historiquement on ne peut constater de cette période que ce fait que des peuples de souches différentes, distingués en classes bien tranchées et en divers États, demeuraient simultanément en Babylonie.

La seconde période, qui, dans sa première partie, renferme aussi des nombres mythiques, embrasse les années de la domination de quatre-vingt-six rois indigènes : c'est le temps le plus florissant de la Babylonie.

Dans la troisième période se succèdent des dynasties étrangères, d'abord celle des Mèdes, puis celle des Arabes et enfin celle des Assyriens, établie, d'après les données bibliques, au septième siècle avant J.-C. (1), et à celle-ci se rattache, de 608 à 538 avant J.-C., la quatrième et la dernière période. Dans sa première partie l'État vieilli reprend un nouvel essor; sa domination, rapide et terrible pour les Israélites et les peuples de l'Asie antérieure, s'étend, sous Nabuchodonosor, fort loin au delà des frontières de l'ancien empire (2), puis est renversée (3) en 538 par Cyrus, après une durée de soixante et dix ans, annoncée par Jérémie (4). Alors la Babylonie devient une satrapie persane, la plus grande, il est vrai, et la plus puissante de l'empire de Perse. La civilisation de ses habitants se maintint, malgré les troubles politiques, pendant la domination persane et durant le règne des Macédoniens, qui

(1) II *Paralip.*, 33, 11. IV *Rois*, 17, 24.
(2) *Voy.* CHALDÉENS.
(3) *Esdras*, 1, 1 sq.
(4) 25, 11; 27, 7.

lui succède, jusqu'aux temps des Sassanides et des califes. Le changement total des relations de commerce de l'Asie, vers la fin du moyen âge, amène la disparition complète des derniers restes de cette antique civilisation.

Quant à ce qui est de la langue et de la religion des anciens Babyloniens, elles avaient toutes deux un caractère mixte, dépendant des populations qui s'étaient mêlées dans ce foyer primitif du monde; toutefois on voit d'après les idées et les noms des anciennes divinités locales, telles que Bel, Beltis et Mylitta, que c'était l'élément sémitique qui en formait la base, quoique, d'un autre côté, on ne peut méconnaître que la civilisation arique se fit valoir de bonne heure et devint très-influente sur tout le développement des Babyloniens. Enfin nous ne pouvons passer sous silence que, par suite du grand mouvement de commerce qui se faisait à Babylone, beaucoup de Juifs, et, d'après la tradition, les plus aisés, restèrent en Babylonie, après le retour de leurs frères d'exil, sans faire usage de l'autorisation que leur avait donnée Cyrus de revenir dans leur patrie (1). Ils se maintinrent en relation religieuse et commerciale avec leurs frères de Palestine, et exercèrent une influence marquée sur le judaïsme renouvelé. C'est au milieu d'eux qu'est né le Talmud babylonien, écrit dans la langue du pays (le chaldaïque), ainsi qu'une partie de la Gemara de Babylone (2). MOVERS.

BACCALAURÉAT. *Voyez* GRADES.

BACCANARISTES (PACCANARISTES) ou CLERCS RÉGULIERS DE LA FOI DE JÉSUS. Peu après l'abolition de la société de Jésus (21 juin 1773), il fut facile de s'apercevoir que, malgré toutes les intrigues des grands, cet ordre n'avait pas perdu encore la confiance du peuple. En même temps que, notamment en Allemagne, les Pères de la Compagnie trouvaient appui et secours dans les maisons particulières, et qu'en Prusse et en Russie ils s'étaient même acquis la faveur du souverain, dans d'autres pays on cherchait à rétablir la Société sous de nouvelles formes, mais dans son ancien esprit. C'est ainsi qu'à la fin du dix-huitième siècle il se forma en Italie la *Société de la Foi de Jésus*, dont les membres furent habituellement appelés Baccanaristes, du nom de son fondateur Baccanari (Paccanari). Celui-ci était né dans une pauvre et honnête famille du val de Sugana, près de Trente, et n'avait reçu de ses parents d'autre héritage qu'une éducation chrétienne. Destiné d'abord au commerce, il choisit l'état militaire et devint sergent de la garde du château Saint-Ange, à Rome. Plus tard il reprit le commerce; mais il fut trompé par son associé et tomba dans une telle misère qu'il fut obligé, pour gagner sa vie, d'aller de ville en ville, montrant des curiosités. Revenu à Rome, il visitait souvent la chapelle du P. Caravita, Jésuite, qui avait fondé une confrérie divisée en diverses congrégations. Quelques-unes de ces congrégations avaient entrepris des catéchismes et des instructions populaires à la campagne, et conçu le projet de rétablir la société de Jésus sous un autre nom. Baccanari se sentit appelé à cette mission; il parvint à réunir quelques prêtres qui le reconnurent comme leur chef. Après avoir accompli un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette et un voyage à Assise, pour y consulter le général de l'ordre des Franciscains, il songea à mettre son projet à exécution. En effet, en 1798, il entra, avec douze compagnons, revêtus du costume des Jésuites, dans une maison de campagne près de Spolète, qu'un pieux gentilhomme leur avait louée. Là il ordonna toutes choses suivant la règle du noviciat des

(1) *Esdras*, 7, 7. II *Mach.*, 8, 20.
(2) *Voy.* TALMUD.

Jésuites, fit avec ses douze compagnons les trois vœux simples, alla se présenter au Pape Pie VI, prisonnier des Français, qui habitait alors la Chartreuse près de Florence, en obtint plusieurs priviléges, avec la mission de protéger les élèves de la Propagande, que le gouvernement séculier de la république romaine avait chassés de leur collége. Baccanari se rendit en effet à Rome, en 1799, fut arrêté et enfermé, avec ses compagnons, dans le château Saint-Ange. Mais la persécution augmenta le concours des membres de sa congrégation, qui s'engagea, par un quatrième vœu, à se soumettre en tout à la volonté du Pape. Enfin les captifs obtinrent la liberté, à condition de quitter le territoire romain, et ils partirent, emmenant quelques élèves de la Propagande. Le plus grand nombre se rendit à Parme. Baccanari alla à Florence et reçut l'ordre du Pape de se rendre à Vienne, pour y établir une association des clercs réguliers du Sacré-Cœur de Jésus (1). Il réussit facilement, grâce au concours de l'archevêque de Vienne, le cardinal Migazzi, et du nonce du Pape à la cour d'Autriche. La société du Cœur de Jésus renonça à son nom, se fondit dans celle de la Foi, et reconnut Baccanari pour supérieur; tous les profès renouvelèrent leurs vœux entre ses mains et lui promirent obéissance (18 avril 1799). Baccanari fonda alors une nouvelle maison de son ordre à Dillingen, dans le diocèse d'Augsbourg, un noviciat à Crémone, qu'il fallut transférer à Este, en 1800, lors de l'arrivée de l'armée française. La même année, le collége d'Hagenbrunn, qui avait d'abord appartenu à la société du Sacré-Cœur, envoya deux colonies en France et en Angleterre. La société fit aussi des progrès en Hollande; mais elle ne put réussir en Autriche, les colléges d'Hagenbrunn et de Prague ayant été obligés de se disperser.

(1) *Voy.* Société du Sacré-Cœur de Jésus.

Baccanari avait été ordonné prêtre en 1800, et avait obtenu de l'archiduchesse Marie-Anne les moyens de fonder à Rome une maison (Saint-Sylvestre au Monte-Cavallo) dans laquelle trente membres se réunirent bientôt sous la règle de S. Ignace. En 1803, beaucoup de Baccanaristes des colléges d'Angleterre, de Hollande et d'Allemagne passèrent dans les colléges de Jésuites de la Russie, se soustrayant à l'obéissance de leur supérieur, exemple qui fut imité en France et à Sion, dans le Valais, dès 1804. La même année, l'ordre des Jésuites ayant été rétabli dans le royaume de Naples, les Baccanaristes firent de nouvelles pertes, et Pie VII ordonna, vers la même époque, aux prêtres de Saint-Sylvestre de Monte-Cavallo, de déposer le costume des Jésuites. La société de la Foi de Jésus s'éteignit promptement, et en 1814 les membres survivants demandèrent à être admis dans l'ordre des Jésuites, généralement rétabli partout.

Cf. Henrion — Fehr, *Hist. génér. des ordres monastiques*, t. II, p. 65; Biedenfeld, *Hist. des ordres monast. d'hommes et de femmes*, Weimar; Supplém., 1839, p. 54.

Fehr.

BACCHIDE (Βακχίδης) se fit un nom comme capitaine de l'armée du roi de Syrie, Démétrius Soter, dans sa lutte contre les Machabées. Il arriva d'abord en Palestine avec le grand-prêtre Alcime (1), courtisan prêt à se soumettre à toutes les exigences du roi de Syrie, pour offrir aux Machabées une paix qu'ils pensaient acceptable; mais, les Machabées n'ayant pas voulu entendre parler d'un accord fait aux dépens des anciens traités, Bacchide fit mettre à mort une foule de zélateurs de la loi

(1) *Voy.* Alcime.

judaïque, et retourna à Antioche, après avoir placé le misérable Alcime à la tête d'un corps de soldats syriens pour tenir tête aux Machabées. Il revint quelques mois après avec des renforts, et rencontra dans la haute Galilée la troupe des Juifs, six fois plus petite que la sienne et conduite par Judas. Malgré les combats héroïques que livra Judas et les victoires partielles qu'il obtint, Bacchide l'emporta et tout le pays fut soumis à la domination syrienne. Jonathas continua, après la mort de son héroïque frère (1), à tenir les montagnes du sud avec des volontaires, sans laisser de repos aux Syriens, mais aussi sans pouvoir ébranler la domination de Bacchide, auquel il n'échappa le plus souvent que par son extrême audace, comme, par exemple, en traversant avec les siens le Jourdain à la nage, en présence de l'ennemi (2).

La Judée gémissait sous un joug dont la tyrannie lui était d'autant plus sensible que des Juifs apostats en étaient les instruments. Bacchide, en plaçant de solides garnisons dans les villes fortifiées et notamment dans Jérusalem, assura tellement l'autorité syrienne en Palestine (3) qu'après deux années d'efforts il put quitter le pays (en 159 avant J.-C.) (4). L'infâme Alcime étant mort dans l'intervalle, il en résulta une sorte de paix pour le pays, que les Syriens administraient avec assez de douceur; mais ce repos fut de nouveau troublé lorsqu'en 157 des Juifs apostats, auxquels l'insurrection des Machabées semblait du zélotisme, appelèrent de nouveau Bacchide en Palestine. Il revint en effet à la tête d'une puissante armée; mais il trouva Jonathas tellement fortifié que, après quelques pourparlers, il conclut la paix avec

(1) *Voy.* JUDAS MACHABÉE.
(2) I *Mach.*, 9, 45.
(3) *Ibid.*, 9, 50.
(4) *Ibid.*, 9, 57.

lui (1). On n'a rien de certain et de détaillé sur les victoires que Judas remporta contre Bacchide, et qui sont racontées au livre II des Mach., 8, 30. D'après le livre I des Mach., 7, 8, Bacchide était gouverneur de Mésopotamie et avait toute la confiance du roi Démétrius.

HANEBERG.

BACON (ROGER) (ROBERT) est un des écrivains les plus étonnants et les plus originaux du moyen âge. Il devança les siècles et fut comme le prophète scientifique des âges suivants. Né d'une famille considérée près d'Ilchester, dans le Somersetshire, en 1214, il étudia à Oxford et à Paris, où il fut reçu docteur par la célèbre faculté de théologie. Revenu dans sa patrie en 1240, il entra dans l'ordre des Franciscains, probablement pour pouvoir s'adonner sans entrave à son amour pour l'étude, et commença à professer dans Oxford. Quoiqu'il parût à l'époque où florissait la scolastique d'Alexandre de Hales († 1245), d'Albert le Grand († 1280), de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure († tous deux en 1274), il parvint, à côté des sublimes travaux de ces grands personnages, à fonder, en dehors de la scolastique, une philosophie de la foi, ayant pour but de démontrer les dogmes révélés par l'Église, d'obvier au danger des spéculations exagérées de l'École, qui oubliait trop souvent la vérité pour se perdre dans des minuties et dégénérer en un formalisme vide et stérile. Il avait reconnu par sa propre expérience le côté exclusif et les dangers de la scolastique spéculative, et c'est pourquoi il insista pour qu'on en vînt à donner aux esprits une culture plus large, pour qu'on s'élevât à une science plus vaste, plus complète et plus harmonique, en étudiant les langues, l'histoire, les mathématiques trop

(1) *Mach.*, 9, 57 sq.

longtemps et trop malheureusement négligées, et surtout en étudiant la nature par l'observation et l'expérience. Cet élargissement des études, cet épanouissement de la science ne contredisait en aucune façon les principes essentiels de la scolastique; la connaissance approfondie du grec, et notamment des écrits d'Aristote, devait seulement préserver la scolastique de beaucoup d'erreurs et de disputes inutiles, et l'expérience tirée de l'histoire devait l'empêcher de devenir étrangère aux choses de la vie. Si, en blâmant l'esprit exclusif de la scolastique, Bacon se rattachait d'un côté à Jean de Salisbury († 1182), de l'autre, en pénétrant avec une étonnante sagacité dans les mystères de la nature, il marchait sur les traces de Gerbert, devenu le Pape Sylvestre II († 1003), et sur celles de son contemporain Albert le Grand, et son incontestable génie lui valut des succès que les siècles ont de plus en plus confirmés.

Sa rare connaissance des langues et des littératures grecque, latine, hébraïque et arabe, lui fit, d'une part, apprécier à sa juste valeur la science de son temps, et, de l'autre, ses connaissances mathématiques, physiques, astronomiques, mécaniques et chimiques le menèrent bien au delà de la science de son siècle. On lui attribue l'invention des verres grossissants, du télescope, des miroirs ardents; un manuscrit conservé dans la bibliothèque d'Oxford démontre qu'il avait déjà reconnu les fautes du calendrier Julien et proposé les meilleurs moyens de le corriger. Ses expériences merveilleuses, qui étonnaient son siècle, le firent surnommer *Doctor mirabilis*.

Il exposa ses convictions sur l'insuffisance de la science de son époque, sur la nécessité de l'étendre dans le sens que nous avons indiqué et sur l'urgence d'une méthode simple et fructueuse, dans son *Opus majus*, qu'il adressa au Pape Clément IV, probablement dans le dessein de détourner les accusations dont il était l'objet.

Cet *Opus majus* a été très-soigneusement édité par le Dr. Sam. Jebb, Londres, 1733, in-fol., et renferme les traités suivants :

De Impedimentis scientiæ; — de Causis ignorantiæ humanæ; — de Utilitate scientiarum; — de Utilitate linguarum; — de Centris gravium; — de Ponderibus; — de Valore musices; — de Judiciis astrologiæ; — de Cosmographia; — de Situ orbis; — de Regionibus mundi; — de Situ Palæstinæ; — de Locis Sacris; — Descriptiones locorum mundi; — de Utilitate astronomiæ, prognostica ex siderum cursu; — de Perspectiva; — de Specierum multiplicatione; — de Arte experimentali; — de Radiis solaribus; — de Coloribus per artem fiendis.

Son génie, ses découvertes, sa hardiesse, la sévère franchise avec laquelle il blâma bien des misères de la science et des mœurs des ecclésiastiques, lui attirèrent l'envie et la haine de ses confrères, en même temps que la crainte qu'il n'abusât de ses talents et de son savoir excita la défiance de ses supérieurs. Beaucoup de ses contemporains, aveuglés par les préjugés de leur temps, voulurent attribuer son savoir à un pacte avec les puissances des ténèbres, et ces perfides insinuations eurent la plus triste influence sur sa destinée. On lui interdit d'abord ses leçons; on finit par l'emprisonner, à plusieurs reprises, pendant plus de dix ans. Il espéra sortir enfin de captivité après avoir adressé au général des Franciscains Jérôme d'Ascoli, évêque de Palestine, devenu le Pape Nicolas IV (1288-92), son traité : *de Retardandis senectutis accidentibus et sensibus confirmandis* (imprimé à Oxford, 1590, in-8°), dans lequelle il propose des remèdes diététiques

et chimiques pour prolonger la vie. Cependant ce ne fut que longtemps après que, sur la sollicitation de plusieurs nobles, il obtint de ce Pape sa liberté, dont il ne jouit guère, puisqu'il mourut peu après, en 1292 ou 1294. Outre les deux écrits cités, il parut encore de lui : *Perspectiva, in qua quæ ab aliis fuse traduntur, succincte, nervose et ita pertractantur ut omnium intellectui facile pateant*, ed. Joh. Combachius, Francf. 1614, in-4°; — *Specula mathematica et perspectiva*, souvent cité; — *de Mirabili potestate artis et naturæ, ubi de philosophorum lapide* (*in* Claudi Cœlestini *opusc. de his quæ mundo mirabiliter eveniunt*, Par., 1542, in-4°; — *Epistola de secretis operibus artis et naturæ, et de nullitate magiæ, ed. Jo. Dee, Hamb.*, 1617, in-8°. — *Speculum alchimiæ, septem capitibus, Norimbergæ*, 1614, in-4°.

Les deux derniers ont aussi paru dans *Magneti Bibliotheca chemica*, t. Ier. Les autres manuscrits de ses nombreux ouvrages, et de ses traités théologiques et philosophiques, d'histoire naturelle, etc., ont été indiqués sous le titre de : « *Inedita* » par Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*. Cf., pour l'histoire de Roger Bacon : Wadding, *Bibliotheca ord. Minorum;* Jebb, dans sa préface à l'*Opus majus;* Baumgarten, *Recueil des histoires les plus remarquables tirées de la Biographie britannique*, t. IV, p. 616-709 ; Hamberger, *Détails authentiques sur les auteurs les plus célèbres*, t. IV, p. 458-464.

ALZOG.

BACON (FRANÇOIS), baron de Vérulam, homme d'État et philosophe célèbre, était le second fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux sous Élisabeth. Il naquit à Londres le 22 janvier 1560, et fit ses études à l'université de Cambridge, qu'il fréquenta dès l'âge de treize ans. Il y trouva la méthode et la science aristotélico-scolastiques exerçant encore un empire absolu, tandis qu'elles étaient vivement attaquées par les réformateurs protestants et penchaient vers leur déclin en Italie, en France et en Allemagne.

Bacon, atteint du souffle de l'esprit nouveau, conçut de bonne heure le plan, qu'il poursuivit toute sa vie, d'une réforme et d'une restauration complète de toutes les sciences. Lorsque ses premières études furent terminées, son père, pour l'initier aux affaires politiques, le fit attacher à l'ambassade d'Angleterre en France. Un séjour de trois ans à Paris, qui était alors (1577-1580) le foyer des idées nouvelles, ne fut certainement pas sans influence sur la direction de son esprit. Peu de temps après son retour en Angleterre il perdit son père et se vit livré à ses propres ressources à l'entrée d'une carrière où l'appelaient son ambition et une vanité qui fut un des traits distinctifs de son caractère. La modicité de ses revenus lui fit sentir la nécessité de se consacrer avec ardeur à l'étude de la jurisprudence, et les vastes connaissances qu'il acquit, son esprit, son éloquence, sa dextérité lui valurent, dès l'âge de vingt-huit ans, le titre d'avocat de la couronne et de conseiller de la reine. Toutefois Bacon n'oublia pas son plan de prédilection; au milieu même des embarras de ses fonctions publiques, il composa un traité, perdu depuis, et intitulé : *Temporis partus maximus*. Sa capacité et ses relations semblaient lui promettre un rapide et brillant avancement; toutefois il n'arriva pas aussi vite qu'il l'espérait. En 1595 il fut élu membre de la chambre des Communes. La position équivoque qu'il y prit lui attira le mécontentement de la cour, et, malgré les basses flatteries par lesquelles il tâcha de reconquérir la faveur de la reine et la part qu'il n'eut pas honte de prendre au procès de haute trahison dirigé con-

tre l'ancien favori de la reine Élisabeth, le comte d'Essex, son protecteur et son bienfaiteur, il resta comme en disgrâce durant tout le règne d'Élisabeth. Ses dissipations et la pauvreté qui en fut la suite le firent jeter deux fois en prison pour dettes. Son bonheur fut d'autant plus grand sous le règne de Jacques Ier. Instrument adroit et docile entre les mains du gouvernement, peu scrupuleux dans le choix des moyens qu'il employait pour satisfaire à la fois son ambition et sa cupidité, Bacon monta de degré en degré jusqu'à la dignité de garde des sceaux (1616) et de lord grand-chancelier d'Angleterre (1619), avec le titre de baron de Vérulam et de vicomte de Saint-Alban. Il remplissait ces charges depuis quatre ans lorsqu'il fut mis en accusation par le parlement pour concussion personnelle et pour avoir fermé les yeux sur les exactions de ses domestiques, et, convaincu par ses propres aveux, il fut, malgré l'intervention du roi en sa faveur, destitué par la cour des Pairs de toutes ses dignités et de tous ses honneurs, condamné à une très-forte amende et à l'emprisonnement dans la Tour de Londres tant qu'il plairait au roi de l'y maintenir, de plus déclaré incapable de remplir aucune fonction publique, de siéger au parlement et de paraître à la cour (3 mai 1621). Mais le roi le délivra bientôt de la prison et lui rendit, sur ses vives instances, une assez forte pension. Quelques années plus tard, sous Charles Ier, il put même reprendre son siége au parlement (1625). Bacon consacra le reste de sa vie à l'étude, regrettant amèrement de n'avoir pas vécu exclusivement au service de la science, qui était sa vraie vocation, et mourut presque dans la misère, le 9 avril 1626.

Bacon était un penseur original, un vrai savant, un écrivain fertile. Ses ouvrages, écrits les uns en anglais, les autres en latin, traitent de sujets philosophiques, d'histoire naturelle, de médecine, de jurisprudence, de politique, d'histoire, de morale et de religion, et forment, avec sa correspondance, dans l'édition de Mallet (London, 1740), qui a écrit sa vie, 4 vol. in-fo. Il existe d'autres éditions complètes: de R. Stephens, J. Locker et T. Birch, London, 1765, 5 vol. in-4o; Francfort, 1666; Leipzig, de Simon-Jean Arnoldi, 1694, in-fol.; Amsterdam, 1684, 6 volumes; 1730, 7 volumes in-8o. La plus nouvelle, en 12 volumes in-8o, est de B. Montagu, London, 1825-36. Ses principaux écrits sont: I. *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, édition anglaise de 1605, incomplète; complète en latin, 1623 (nouvelle édit. de Phil. Mayer, Nuremb., 1829, 2 t.). II. *Novum Organum scientiarum, sive Indicia vera de interpretatione naturæ*, London, 1620, en deux parties, non complet. Ces deux écrits devaient faire les premières divisions d'un grand ouvrage que Bacon voulait publier en six parties, sous le titre de: *Instauratio magna*. III. La *Sylva sylvarum* ou *Natural History* renferme des matériaux pour la troisième partie; plusieurs autres traités de sciences naturelles s'y rattachent. Enfin viennent, IV, ses *Sermones fideles, ethici, politici, œconomici, sive Interiora rerum*, auxquels l'auteur lui-même attachait le plus grand prix. Bacon prétend réaliser dans ces divers ouvrages une transformation et une réorganisation complète des sciences à partir de leurs premières bases. Les défauts de la science proviennent, d'après lui, de ce que, manquant d'un fondement assuré et d'une vraie méthode, elle a été ou un grossier empirisme ou un dogmatisme exclusif, qui s'est séparé de la réalité en opérant exclusivement par des notions abstraites et stériles pour la pratique de la vie. Tandis que les empiriques, dit Bacon, entassent comme les fourmis, que les dogmatiques (rationalistes) tirent leurs toiles

d'eux-mêmes comme les araignées, la vraie philosophie opère comme les abeilles. De même que celles-ci extraient leurs matériaux des fleurs dont elles pompent les sucs et qu'elles les façonnent d'après un art qui leur est propre, de même la philosophie recueille ses matériaux par l'observation, non pour les confier à la mémoire comme un capital mort, mais pour les travailler et les transformer au moyen de la raison.

Les premiers efforts de Bacon eurent donc pour but de découvrir le vrai point de départ et la légitime méthode de toute connaissance. Le point de départ il le place dans l'*expérience* (prise dans le sens le plus large), la méthode dans l'*induction*. Toutes les connaissances humaines, divisées sommairement d'après les trois facultés fondamentales de l'âme : la mémoire, l'imagination, la raison, sont comprises dans l'histoire, la poésie et la philosophie. La philosophie seule est, dans le sens strict, une science, et elle se subdivise en philosophie de la nature, philosophie de l'homme et théologie naturelle. La philosophie de la nature est, selon Bacon, la mère et la racine de toutes les connaissances ; mais, toute connaissance se fondant sur l'expérience, la philosophie de la nature présuppose, comme base, l'histoire naturelle, qui fournit les matériaux de la construction de la science. Il faut donc avant tout étudier la nature, dont la connaissance exacte et complète ne peut, on le comprend de soi-même, s'acquérir que par voie d'expérience, non par une expérience aveugle et marchant à tâtons, mais par une expérience ferme et bien dirigée ; d'abord il faut allumer le flambeau, ensuite on peut à sa lumière chercher la route. L'expérience légitime résulte de l'observation exacte des phénomènes au moyen des sens ; mais, comme la constatation par les sens n'est ni complète ni absolument certaine, il faut venir au secours des sens par des expériences habiles et ingénieuses, capables de faire saisir les rapports les plus subtils et les propriétés les plus délicates des choses de la nature. Lorsque dans cette double voie on a exactement et complétement constaté les choses isolées, la tâche de la raison est d'en abstraire les notions et les principes généraux. Mais la raison n'est pas un miroir fidèle qui réfléchit purement et clairement la nature des choses ; la raison est remplie d'*idoles*, c'est-à-dire de préjugés généraux, qui ont leur origine, soit dans la nature commune aux races humaines, *idola tribus ;* soit dans les propriétés individuelles de chacun, *idola specus ;* soit dans les erreurs de langue, *idola fari ;* soit dans les fausses théories de l'école, *idola theatri*. Toutes ces idoles sont en elles-mêmes quelque chose d'étranger à la raison, lui viennent du dehors, lui sont imposées malgré elle ; il faut qu'elle s'en délivre ; Bacon en indique les moyens. Les notions générales que la raison a abstraites par l'observation des faits isolés ne sont supérieures qu'à ces faits ; il faut donc que la raison s'élève de ces notions à d'autres plus générales jusqu'à ce que, de degré en degré, d'abstraction en abstraction, elle arrive aux principes et atteigne les véritables lois de la nature. N'avoir pas reconnu cette règle fondamentale de la vraie méthode scientifique, en rester habituellement aux expériences isolées, individuelles, sans s'élever aux axiomes les plus éloignés et les plus généraux, tel est, d'après la conviction de Bacon, le principal défaut de la science ancienne. Ce ne sont pas, dit-il, des ailes qu'il faut donner à la raison, mais des poids qu'il faut lui attacher, afin qu'elle procède lentement, successivement, par un progrès constant et paisible, allant du particulier au général, de l'inférieur au supérieur. Or pour procéder avec sûreté, observe Ba-

con, il ne suffit pas de recueillir, d'énumérer, de comparer, d'évaluer les cas semblables ; il faut encore rechercher et apprécier soigneusement les cas dissemblables, ce qu'on appelle les *instances;* et ce n'est que lorsqu'on a examiné et éliminé tous les cas contradictoires, toutes les instances négatives, qu'on peut formuler des propositions affirmatives, des axiomes, des principes. Ce procédé, qui doit servir non-seulement à la découverte des axiomes, mais à la formation des idées légitimes et bien définies, Bacon le nomme la *Méthode d'induction*, et l'observation conforme à cette méthode devient l'interprétation légitime de la nature, *interpretatio naturæ*, en opposition avec l'*anticipatio mentis*, c'est-à-dire avec l'explication arbitraire de la nature d'après des idées préconçues. Par cette méthode seule, dit Bacon, l'esprit humain peut s'approprier la nature, et il se promet de son application universelle non-seulement une augmentation sans mesure des richesses scientifiques et un âge d'or pour la philosophie, mais encore les plus grands avantages pour la vie générale de l'homme, but véritable de toute science ici-bas. Et, dans le fait, on ne peut pas méconnaître que la méthode recommandée par Bacon a été très-profitable aux sciences naturelles, auxquelles elle est directement destinée. Accueillie avec grande faveur, suivie avec ardeur, elle a donné un nouvel essor aux investigations naturelles. Mais, d'un autre côté, il faut constater aussi que cette méthode, appliquée à *tout* le domaine de la science, est absolument insuffisante. Bacon lui-même n'a pas fondé son système philosophique sur la base qu'il avait proposée ; il n'a pas étudié une seule des sciences qu'il énumère d'après toutes les règles de sa méthode. Il est digne de remarque que, dans sa philosophie de la nature, contrairement au système atomistique et mécanique, Bacon attribue à tous les corps une faculté de perception analogue à l'activité organique des sens et ayant un certain pouvoir d'élection. Dans la doctrine sur l'homme il distingue : *anima rationalis, quæ divina est* (*ortum habet a spiraculo Dei*), et *anima irrationalis* (*sensibilis*), *quæ communis est cum brutis* (*ortum habet a matricibus elementorum*). Il réserve à la théologie les recherches sur l'âme raisonnable. Dans l'éthique il n'introduit la raison pure qu'en tant qu'elle sert à reconnaître certaines fautes, à se former quelques notions du bien et du mal, de la vertu et du vice. La religion révélée seule, dit-il, peut nous donner un enseignement complet sur nos devoirs, notre fin dernière et les moyens d'y parvenir. Il montre plus nettement encore la prééminence de la religion sur la philosophie et la dépendance de celle-ci par rapport à celle-là dans la théologie naturelle (*theologia naturalis*), qu'il distingue de la théologie révélée, *theologia revelata seu sacra*. Ces deux espèces de théologie ne sauraient, dit-il, être assez distinctes et séparées l'une de l'autre ; leur mélange imprudent a produit des doctrines religieuses hérétiques et des systèmes de philosophie fantastiques. La théologie naturelle est la science de Dieu acquise par la lumière de la nature ; or les œuvres de Dieu révèlent bien sa toute-puissance et sa sagesse, mais non son être et sa substance, et c'est pourquoi la théologie naturelle doit se résigner à son rôle, qui consiste uniquement à réfuter l'athéisme. Elle est parfaitement apte à remplir ce but ; elle peut démontrer, par les œuvres de Dieu, que Dieu est et qu'il gouverne le monde. On connaît le mot célèbre de Bacon à ce sujet : Un peu de philosophie mène à l'athéisme ; beaucoup de science ramène à la religion : *Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad reli-*

gionem reducere (1). *Verum est parum philosophiæ naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere* (2). Lorsque la raison humaine considère les causes moyennes dans leur isolement, elle peut être tentée d'en rester là et ne pas dépasser l'athéisme; mais si l'homme avance, s'il étudie l'enchaînement des moyens, il reconnaît leur union intime, et se voit obligé de prendre son refuge dans le sein de la Divinité (3). Dieu n'a pas besoin d'opérer des miracles pour réfuter l'athéisme : le miracle du monde suffit pleinement. En général l'athéisme est plus sur les lèvres des hommes que dans leur cœur. Ce qui le prouve, ce sont les efforts mêmes des athées pour répandre et défendre leur opinion et pour gagner des adhérents, sans doute parce qu'ils se défient d'eux-mêmes et voudraient fortifier leur conviction vacillante par l'assentiment d'autrui. Ceux-là seuls, conclut Bacon, ne croient pas en Dieu qui ont quelque intérêt à croire qu'il n'y a pas de Dieu (*Nemo Deum non esse credit nisi cui Deum non esse expedit*). La théologie naturelle a accompli sa tâche en réfutant l'athéisme; cela fait, elle doit se montrer servante habile et dévouée de la théologie révélée, travailler sous son inspiration; mais elle ne peut prétendre philosopher sur les mystères de la foi et chercher à les approfondir. La foi et la science ont un domaine tout à fait différent. La foi a le pas sur la science; car le savant n'est affecté que dans ses sens par les choses matérielles qu'il étudie et qui sont inférieures à lui; le fidèle, au contraire, est touché dans son esprit par un plus haut que lui, par l'Esprit de Dieu même. Nous devons soumettre la raison à la foi, même lorsqu'elles paraissent en contradiction, ce qui est assez souvent le cas (1). Plus un mystère divin paraît incroyable et déraisonnable, dit Bacon, plus nous montrons de respect à Dieu en le croyant, et plus la victoire de la foi est éclatante... Assertion extravagante, qui n'est pas plus étrange dans la bouche d'un anglican que dans celle du sceptique Bayle.

Bibliographie. Outre les ouvrages ordinaires sur l'histoire de la philosophie, voy. Bertin, *Histoire de la Vie et des Ouvrages de Fr. Bacon*, Paris, 1788; J.-B. de Vauzelles, *de la Vie et des Ouvrages de Fr. Bacon*, Paris et Strasb., 1833; J. Campell's *Lives of the lord Chancellors*, II, p. 266-433; Macaulay, *in Edinburgh Review*, 1837, LXXXIII, p. 311 sq.; Baumgarten, *Recueil de Biographies*, Halle, 1754, t. I; *Analyse de la Philosophie de Bacon*, Berlin, 1780; Deluc, *Précis de la Philosophie de Bacon*, 2 vol., Genève, 1801; Eymery, *le Christianisme de Bacon*, 2 vol., Paris, 1799; Bouillet, les *Œuvres philosophiques de Bacon*, 1834; J. de Maistre, *Examen de la Philosophie de Bacon*, Paris, 1836, 2 vol.

HITZFELDER.

BADE (CONFÉRENCE RELIGIEUSE DE) (1526). Cette conférence a une assez grande importance dans l'histoire de la réforme de la Suisse allemande. Lorsque le canton de Zurich, entraîné par son curé Hulderich Zwingle, se fut séparé définitivement de l'ancienne Église, les autres cantons, reconnaissant le danger que courait la patrie commune, cherchèrent à empêcher les progrès des innovations et à ramener, s'il était possible, le parti de Zurich à l'Église mère. Ils crurent que deux moyens pourraient amener ce résultat :

1° Des réformes dans l'Église catholique;

(1) *De dign. et augm. sc.*, I, p. 39. Conf. *Essays civ. and mor.*, 17.

(2) *Serm. fid.*, 16.

(3) *Serm. fid.*, 16. Conf. *De dign. et augm. sc.*, III, 4.

(1) Conf. *The characters of a believing Christian, in paradoxes and seeming contradictions.*

2° La réfutation des réformes zwingliennes et la défense de la doctrine catholique dans une discussion publique qui aurait lieu devant toute la Suisse.

Quant au premier point, les députés des cantons à la diète de Lucerne, en 1524, publièrent un édit de réforme qui devait abolir divers abus, mais qui n'empêcha pas la désunion de reparaître bien vite parmi les Suisses. Aux uns le décret de réforme parut trop large, aux autres il sembla insuffisant. Cette désunion rendit naturellement les Zurichois plus fiers et plus intraitables; aussi rejetèrent-ils absolument la demande des Bernois, qui les priaient de ne point interdire, à ceux qui voudraient librement entendre la messe dans le canton de Zurich, la faculté d'y assister.

Ils se montrèrent tout aussi intraitables par rapport au second point réclamé par les confédérés. Ils répugnaient à la conférence proposée, et, s'ils ne réussirent pas à la faire avorter totalement, ils parvinrent du moins à la retarder par cent prétextes. Ils ne voulaient surtout pas entendre parler du projet de réunir la conférence dans une ville appartenant à plusieurs cantons à la fois, comme était Bade sur la Limmat, quoiqu'ils fussent eux-mêmes copropriétaires de cette ville; ils prétendaient que la discussion ne pouvait avoir lieu qu'à Zurich. En vain on donna à Zwingle des lettres de sûreté de toute espèce; il affecta de graves inquiétudes pour sa vie s'il se rendait à Bade, et le magistrat de Zurich eut la condescendance de lui défendre expressément et d'autorité de s'y rendre. De son côté le célèbre Eck conseillait aux confédérés de persévérer dans leur résolution et de fixer la conférence à Bade, comme il leur en avait, à ce qu'il paraît, suggéré la première pensée.

Eck consentit, sur la demande du duc de Bavière, à paraître à la conférence et à y défendre la doctrine catholique contre Zwingle, non qu'il espérât le ramener, « car, disait-il, les hérétiques sont toujours endurcis, » mais afin d'empêcher les confédérés d'être séduits « par les fausses lueurs de l'hérésie. » Après bien des négociations infructueuses, les confédérés fixèrent le colloque au 16 mai 1526, à Bade, et y invitèrent les théologiens des deux partis. Outre les députés des douze cantons on vit paraître les représentants des évêques de Constance, Bade, Lausanne et Coire, dont les diocèses englobaient une partie de la Suisse.

Les principaux théologiens catholiques étaient: Eck; Jean Faber, vicaire général de Constance; le Franciscain Murner, professeur de théologie à Lucerne et docteur en droit; le professeur Jacques Lempp de Tübingen, et le savant docteur Louis Ber, de Bâle (1). Érasme, qui avait été également invité, ne vint pas, parce que, peu de temps auparavant, les amis de Zwingle, entre autres Léon Judā, l'avaient outragé dans un écrit anonyme. Du côté des Zwingliens parurent Œcolampade, de Bâle, Berthold Haller, de Berne, Link, de Schaffhouse, J. Hess, d'Appenzell; en outre, Jacques Immeli, de Bâle, Haldrik Studer et d'autres prédicants. Zwingle lui-même ne s'y trouva pas. Il est évident que ses appréhensions étaient chimériques, car il n'arriva pas le moindre accident à ses amis, pas plus à Œcolampade qu'aux autres, malgré l'hésitation qu'il avait manifestée pendant quelque temps pour se rendre à Bade. Ce fut l'abbé d'Engelberg, Barnabé, qui complimenta les arrivants au nom des confédérés; on l'élut président du colloque, avec le docteur Ber et deux laïques, le chevalier Stapfer, de Saint-Gall, et Jean Hounecker, premier magistrat de Bremgarten.

Dès l'ouverture de la conférence Eck afficha les sept thèses suivantes :

(1) Conf., sur Ber, Dœllinger, *Réform.*, t. I, p. 651.

1° Le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents dans l'Eucharistie ;

2° Ils sont offerts comme sacrifice dans la messe pour les vivants et les morts.

3° On doit invoquer Marie et les saints comme des intercesseurs auprès de Dieu;

4° Il faut conserver les images.

5° Il y a un purgatoire.

6° Il y a un péché originel.

7° Ce péché n'est effacé que par le Baptême.

Murner y ajouta deux thèses :

8° Ce n'est pas une idolâtrie que d'adorer le Sacrement de l'Autel, et ce n'est pas un sacrilége de refuser le calice dans la dispensation de la sainte Cène;

9° Mais c'est un sacrilége que de piller et de voler les biens de l'Église.

La première thèse d'Eck fut combattue par OEcolampade, Immeli et Ulrich Studer; les attaques durèrent jusqu'au 27 mai. Le 28, Berthold Haller attaqua la seconde thèse. OEcolampade le remplaça, et continua à réfuter la troisième proposition d'Eck. Link, Hess, Zilli, de Saint-Gall, et OEcolampade s'opposèrent à la quatrième thèse; à la cinquième, Mathias Kessler, d'Appenzell, Hess, Benoît Burgauer, de Saint-Gall, et OEcolampade. On n'attaqua pas les deux dernières thèses d'Eck, qui répondit à toutes les attaques avec son habileté ordinaire. Faber et Murner parlèrent après lui, sans que personne répliquât. Lorsque la conférence fut close, après dix-huit jours de vives discussions, tous les Catholiques proclamèrent leur assentiment aux thèses d'Eck; mais les Zwingliens ne purent s'entendre ni avec les Catholiques ni entre eux, et firent éclater leur désaccord sur les dogmes les plus importants. Enfin les neuf députés des cantons déclarèrent, en leur qualité d'autorités suprêmes parmi les confédérés, que Zwingle et ses adhérents devaient être exclus de la communion de l'Église; que toute innovation ecclésiastique était interdite; que toute impression, toute vente des livres de Luther ou de Zwingle était sévèrement prohibée. Ainsi la réforme zwinglienne, vaincue dans la discussion, fut abolie en principe et sur le papier; dans la réalité, les choses en demeurèrent où elles en étaient avant le colloque, et il en fut de même après bien d'autres diètes tenues parmi les Suisses; la division s'étendit, et le schisme gagna de jour en jour.

Voir les détails sur le colloque de Bade dans : Ruchat, professeur à Lausanne, *Hist. de la Réformation de la Suisse*, 1727, t. Ier; H. Bullinger (Antistès à Zurich), *Hist. de la Réforme*, t. Ier; Hottinger, *Continuation de l'Hist. de la Suisse, de J. de Muller*, t. VII; Hottinger, *Hist. de l'Église helvétique*, t. III. Cf. surtout la *Dissertation sur le docteur Eck*, de Meuser, dans la *Gazette* de Dieringer, 3e année, 4e t., 1re partie, p. 55—73. HÉFÉLÉ.

BAHRDT (CHARLES-FRÉDÉRIC), docteur en théologie et en philosophie, né le 25 août 1741 à Bischofswerda, dans la Lusace, fils du docteur et professeur de théologie Jean-Frédéric Bahrdt, superintendant à Leipzig. Sa légèreté, sa vivacité, son humeur frivole et capricieuse présagèrent de bonne heure ce qu'il deviendrait plus tard. Renvoyé de l'école de la Porte (1), qu'il suivait depuis deux ans, il fréquenta l'université de Leipzig, s'occupa quelque temps de la mystique de Crusius, sans renoncer à sa vie mondaine et à ses intrigues amoureuses. Il parvint au grade de docteur en philosophie, fit des cours sur la dogmatique, comme un docteur sans science, ainsi qu'il se nommait lui-même. De 1762 à 1768 il fut adjoint à son père, devint professeur extraordinaire de philologie

(1) École très-connue sous le nom de *Schulpforte*, en Allem.; conf., en France, la Flèche, etc.

chrétienne à Leipzig, mais ne put se maintenir dans sa charge, par suite de sa conduite déréglée. Recommandé par l'immoral Klotz, il fut appelé en qualité de professeur de philologie biblique à l'université d'Erfurt, et y commença un cours de théologie, en vertu d'un diplôme de docteur qu'il avait acheté à Erlangen, outrageant à la fois, dans ses leçons, la science et le sentiment religieux, et ne spéculant que sur la grossièreté de quelques étudiants qu'il s'attacha par son dévergondage. Après avoir eu de fréquentes collisions avec ses collègues et s'être marié avec la veuve Kuhn, il fut obligé de quitter Erfurt, où il avait fait beaucoup de mal.

Les recommandations de Semler le firent nommer en 1771 prédicateur et professeur à l'université de Giessen. Les ouvrages qu'il y composa lui firent de nouveau perdre sa place. Basedow l'ayant adressé à M. de Salis en 1775, celui-ci le mit à la tête de son institut philanthropique de Marschlin, dans les Grisons; mais, n'ayant pu s'entendre avec son nouveau protecteur, il quitta au bout d'un an, accepta la surperintendance générale et la place de premier prédicateur à Durkheim, qui lui fut offerte par le comte de Leiningen-Dachsbourg. Il ne sut pas mieux se maintenir à Durkheim qu'ailleurs. Son patron lui abandonna le château de Heidesheim, où il monta un institut philanthropique. Après avoir voyagé en Hollande et en Angleterre, il ramena, en 1779, treize élèves de l'étranger. Arrivé à Heidesheim, il y trouva l'ordre ou de rétracter ses erreurs ou de quitter le royaume. Au lieu de la rétractation qu'on lui demandait, il eut l'audace d'imprimer et de publier une profession de foi rationaliste pleine d'erreur et de passion. La Prusse lui accorda alors l'autorisation de séjourner à Halle, à condition qu'il se tiendrait tranquille et qu'il ne s'occuperait pas de théologie. Il se contenta donc de donner des leçons de philosophie et de philologie, et reçut sous main des appointements de la Prusse. En reconnaissance de cette faveur Bahrdt acheta, dans les environs, une petite propriété, nommée Weinberg, et y établit un hôtel d'étudiants, où régna bientôt la plus affreuse dissolution et que dirigea sa servante, sa femme ayant obtenu d'être séparée de lui. Il y composa une satire contre le roi Frédéric-Guillaume II, sous le titre de : « l'Édit de religion, comédie, 1788. » En outre il fonda et dirigea une société politique hostile à l'État, dite des Vingt-deux Hommes, malgré les engagements qu'il avait pris envers la Prusse. Tous ses amis rougissaient de sa conduite, Semler surtout. Une année d'emprisonnement dans la forteresse de Magdebourg fut une peine bien douce pour tous les délits dont il s'était rendu coupable. A sa sortie de prison il continua sa scandaleuse vie, jusqu'à ce qu'une mort prématurée vint, après une douloureuse maladie, mettre un terme à ses désordres, le 23 avril 1792.

Bardht était un adversaire outré de la théologie orthodoxe protestante; il n'avait aucune instruction sérieuse, mais il savait habilement cacher ses défauts, grâce à un talent naturel de parole et à force d'esprit et d'hypocrisie. L'incrédulité générale du siècle lui vint en aide; il eut la prétention de justifier cette immoralité en lui prêtant l'appui de ses principes rationalistes. Au point de vue politique il est le précurseur de la Jeune Allemagne et du communisme moderne, qui lui devint fatal à lui-même. — On peut distinguer parmi ses écrits les suivants : *Projets d'éclaircissement et de rectification de la doctrine de notre Église*, Riga, 1772. — *Nouvelle Révélation de Dieu*, Riga, 1773, 1774, 4 part.—*Lettres sur la Théologie systématique*, Eisenach, 1770-72.—*Système de la Théologie morale*, Eisenach, 1779. —*La Petite Bible*, ibid., 1780, 2 vol.—

Lettres sur la Bible, dans un style populaire, ibid., 1782-83, 6 tom. — *Le Nouveau Testament ou enseignement de Dieu par Jésus et ses Apôtres*, Berlin, 1783, 2 tom. — *Exposition du plan et du but de Jésus*, ibid., 1784-93, 12 tom. — *Système de la Dogmatique*, Eisenach, 1785, 2 tom. — *Morale pour tous les états*, Berlin, 1793, 3 tom. — *Rhétorique pour des orateurs ecclésiastiques*, Halle, 1798.

En outre il publia une quantité de sermons et de petits écrits, et traduisit Juvénal et Tacite. Il publia sa vie, écrite par lui-même, en quatre volumes, Berlin, 1790. Ces écrits ont depuis longtemps perdu toute valeur et tout crédit, et, malgré son ambition de popularité, le peuple le connut peu et l'oublia complétement. Son style était aussi trivial que sa pensée; il ne respectait pas plus la parole sainte que la dignité de ses semblables. Un seul échantillon de sa manière de traduire les saintes Écritures suffira; il rendait ces mots de Notre-Seigneur : Ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, par la phrase : « Ma parole d'honneur, Messieurs, je vous assure! »

HAAS.

BAISEMENT DES PIEDS. C'est un témoignage particulier de respect qu'on ne donne plus qu'au Pape. Ce baisement se nomme *adoratio* en latin. Le nom et la chose (le nom n'est pas la traduction exacte du grec προσκυνεῖν, mais est strictement distinct de λατρεία) proviennent de la coutume qu'avaient les Orientaux de témoigner ainsi leur respect et leur soumission aux empereurs, et, surtout depuis la domination du Christianisme, aux patriarches et aux évêques.

Aujourd'hui cet usage n'est suivi que lòrs de l'installation d'un nouveau Pape et dans les audiences solennelles qu'il donne.

Immédiatement après que le Pape nouvellement élu a déclaré qu'il accède à son élection, les deux plus anciens cardinaux diacres le prennent au milieu d'eux, le conduisent à l'autel, et de là, après une courte prière, à la sacristie, où on lui enlève les habits de cardinal et où on le revêt du costume ordinaire du Pape. Ramené à l'autel, il s'assied sur un fauteuil et reçoit la première adoration. Le cardinal doyen et les autres cardinaux, suivant par ordre, s'agenouillent et baisent, en signe de soumission, la croix d'or brodée sur la sandale du pied droit du Pape, puis la main droite, en signe de leur filial respect; le Pape se lève et donne à chacun le baiser de paix.

Dès que l'élection du Pape est annoncée au peuple, réuni sur la place du Quirinal, du haut du grand balcon du palais, et se répand au loin au bruit du canon du château Saint-Ange et de toutes les cloches de la ville, le nouveau Pape reçoit dans le conclave même, des mains du gouverneur de Rome, le bâton de commandement, qu'il lui rend sur-le-champ, et le gouverneur et tous les conclavistes des cardinaux vont au baisement des pieds. Durant ce temps on se hâte d'ouvrir les fenêtres et les portes murées du conclave, on orne la chapelle Sixtine; le Pape s'y rend, accompagné du sacré collége; là on le revêt, au pied de l'autel, de la tiare et des autres habillements pontificaux. Assis sur un trône élevé au niveau de l'autel, il reçoit la seconde adoration des cardinaux, qui, après cette cérémonie, se mettent en marche, et le Pape, précédé de la croix et de la musique de sa chambre, est solennellement porté sur la chaise gestatoire, recouverte d'un grand baldaquin, dans l'église Saint-Pierre. Après avoir prié pendant quelque temps devant le Saint-Sacrement, il est posé avec la chaise sur le maître-autel, où, pendant qu'on chante le *Te Deum*, il est adoré pour la troisième fois. La solennité de l'intronisation se termine par la bénédiction apostolique, que donne le Pape, et après la-

quelle il monte dans une chaise fermée, portée par douze valets en manteaux rouges, et entre, accompagné par une suite considérable, dans le Vatican.

En outre il est d'usage que chaque cardinal nouvellement créé, au moment où il est introduit dans le consistoire, baise le pied et la main du Pape, après quoi le Pape l'attire à lui pour l'embrasser.

Hors de là, l'adoration n'a lieu qu'à des présentations solennelles, comme au jour de l'an, ou à des audiences solennelles, durant lesquelles, d'après le cérémonial, les patriarches, les archevêques et les évêques baisent le pied et le genou du Pape; puis tous les autres assistants, prêtres et laïques (les têtes couronnées exceptées), lui baisent le pied seulement. Autrefois les rois et les empereurs se soumettaient aussi à cet acte de filial hommage. Constantin le Grand doit avoir, d'après la tradition, exprimé ainsi sa vénération au Pape Sylvestre. On connaît le baisement de pied de l'empereur Frédéric Barberousse. Charles-Quint fut le dernier qui rendit cet hommage à Clément VII. Si Benoît XIV l'accepta encore du roi de Naples, le motif s'en trouve dans la situation particulière de la monarchie sicilienne à l'égard du Saint-Siége. Cette cérémonie est depuis longtemps hors d'usage pour les princes souverains. Le Pape les reçoit en audience particulière ou va au-devant d'eux en les embrassant.

PERMANEDER.

BAISER DE L'AUTEL, DE L'ÉVANGILE. Le baiser, signe naturel d'amour et de respect, a, de tout temps, été donné même à des choses inanimées, qu'on aime et vénère. Tertullien (1) parle déjà dans ce sens du baiser qu'on donnait aux liens des martyrs. Il paraît que du temps de S. Chrysostome on baisait les portes des églises (2). Il est certain que l'usage de baiser l'autel, ainsi que l'Évangile, remonte très-haut. Les plus anciens *Ordo* de Rome prescrivent au prêtre célébrant de baiser l'autel pendant la sainte messe, après le psaume *Judica*, et toutes les fois qu'il se retourne vers le peuple. Au premier baiser le célébrant dit l'oraison suivante : *Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum, quorum reliquiæ hic sunt, et omnium sanctorum, ut indulgere digneris omnia peccata mea.* Ceci prouve que ces baisers, nommés *salutationes*, ne sont pas seulement des marques d'amour et de respect pour l'autel, foyer du sacrifice de la nouvelle alliance, mais encore un acte de vénération à l'égard des reliques des saints déposées dans l'autel, qui témoigne en même temps de la foi en leur vertu et du désir d'obtenir l'intercession des saints auxquels elles ont appartenu.

Les rubriques prescrivent le baisement du missel après la lecture de l'évangile, sauf aux messes des morts. Autrefois le livre où l'on avait lu l'évangile était présenté au baiser de tout le clergé et du peuple réuni. Il est dit dans l'*Ordo Rom. II* : « *Porrigitur Evangelium osculandum primum episcopo, deinde omnibus, per ordinem graduum, qui steterint, et universo clero, nec non et populo; deinde conditur in loco suo.* » Aujourd'hui le célébrant seul et le prince, s'il assiste à la messe, le baisent, et, en place du premier, le Pape, s'il est présent, le cardinal ou le légat apostolique, le patriarche, l'archevêque ou l'évêque du diocèse. On trouve ce baiser dans la liturgie de S. Chrysostome.

FR.-X. SCHMID.

BAISER DE PAIX (*osculum pacis*). Usage introduit, dès les temps apostoliques, dans la liturgie catholique, d'après lequel, pendant le saint sacrifice, le célébrant, le clergé et le peuple, en se donnant un baiser fraternel, marquaient leur union et leur amour réciproque

(1) I, 2, *ad Uxor.*, c. 4.
(2) *Hom.* 30, *in ep.* 2 *ad Cor.*

comme membres d'une même famille.

Cet usage était certainement fondé sur la recommandation de la paix si souvent faite par le divin Sauveur à ses disciples, auxquels, en les quittant, il dit encore pour la dernière fois d'être uns et unis entre eux. Cet amour de la paix et de l'unité devait être rappelé aux fidèles toutes les fois que le sacrifice pacifique était célébré, et on choisit le baiser comme symbole significatif de cette union qu'on se souhaitait dans les termes mêmes du Sauveur : La paix soit avec vous! *Pax tecum!*

Le baiser de paix n'avait pas lieu, suivant les différentes liturgies, au même moment. Dans les liturgies orientales c'est après l'offertoire; dans les liturgies ambroisienne et africaine, après le *Pater;* dans la grégorienne, c'est-à-dire dans la romaine, après l'*Agnus Dei*, immédiatement avant la communion (1).

La manière de donner ce baiser a différé aussi suivant les temps et les Églises. Les constitutions apostoliques (2) ordonnent ce qui suit : Les membres du clergé embrassaient l'évêque, puis ils s'embrassaient entre eux; enfin les hommes s'embrassaient de leur côté, les femmes du leur. Probablement le diacre donnait le baiser à la diaconesse, qui le transmettait plus loin aux femmes. Le baiser se donnait sur la bouche, puis on se serrait dans les bras les uns des autres. Cela ressort clairement des textes de S. Cyrille de Jérusalem (3) et de S. Augustin (4).

Plus tard on se serrait dans les bras les uns des autres en se touchant les joues. Cet usage de se souhaiter la paix par un baiser se prolongea jusqu'au treizième siècle; Innocent III en parle encore (5). Comme à cette époque les places des hommes et des femmes n'étaient plus aussi distinctes qu'auparavant, et que l'ancien usage ne pouvait plus se pratiquer avec la même convenance, on l'abolit complétement pour les laïques. Au lieu du baiser direct on introduisit la coutume de baiser un crucifix ou une plaque de métal renfermant des reliques, nommée *osculatorium*. Cette coutume naquit d'abord en Angleterre, vers le treizième siècle, et se répandit de là en France, en Allemagne, en Italie, en Espagne. Mais cette cérémonie ayant fait naître des discussions de préséance, elle tomba tout à fait parmi les fidèles. On ne passa plus la *paix* que parmi le clergé. Toutefois cet usage ne devint pas général avant le quinzième siècle. VATER.

(1) *Matth.*, 5, 23 sq.
(2) Lib. 8, c. 11.
(3) *Catech.*, 15.
(4) *Serm.*, 227.
(5) Lib. 17, *de Mysterio altaris*, c. 5.

BAJAZET II, padischah des Osmanlis. Le maître des cérémonies papales, Burchard, a consigné dans son journal plusieurs lettres du Pape Alexandre VI et de Bajazet II, sultan des Osmanlis, qui ont rapport soit au fameux Dschem (Zizim), frère de Bajazet, réfugié en Occident, soit à « une paix sincère et mutuelle, » qui avait déjà, chez le prédécesseur d'Alexandre VI, Innocent VIII, remplacé l'ancienne et ardente haine dont Pie II et en général les Papes étaient animés contre les Turcs depuis le temps des croisades. Dans une de ces lettres le sultan recommande au Pape le neveu d'Innocent VIII, Nicolas Cibo, pour la dignité de cardinal. Dans une autre il prie Alexandre VI, dans le cas où Dschem devrait être emmené de Rome par le roi de France, Charles VIII, qui, après la conquête de Naples, avait l'intention de marcher contre les Osmanlis, de le mettre à mort d'une façon quelconque, afin qu'on ne pût pas s'en servir comme d'un prétendant au trône. Par contre il promettait au Pape et aux États chrétiens une paix durable. Si du Boulay a révoqué en doute l'authenticité de ces lettres, à cause de l'in-

vraisemblance de leur contenu et parce qu'elles ont été mises en circulation par un ennemi d'Alexandre, Jean de Rovère, frère du cardinal de Rovère, il y a aussi plus d'un motif de contester la part que, d'après cette correspondance, Alexandre VI aurait prise à l'empoisonnement de Dschem. Le plus sûr est de suivre à cet égard le récit de Burchard, qui dit que Dschem fut victime d'un genre de vie auquel il n'était pas habitué (*ex esu seu potu statui suo non convenienti vita est functus*). Quant à l'authenticité de ces lettres, il faut rappeler que l'historien vénitien Malipiero, dernièrement réimprimé dans les Archives historiques italiennes (*Archivio storico Italiano*), raconte que Ludovico Moro de Milan conseilla, en 1498, au Pape Alexandre VI d'envoyer un ambassadeur au padischah pour l'engager à attaquer Venise, ce qui s'accorderait assez bien avec le contenu de l'une des lettres données par Burchard (1). Cet auteur est réimprimé dans *Eccardi corpus historicum*, deuxième volume. HÖFLER.

BALA. 1° Servante de Rachel et concubine de Jacob, à qui elle donna Dan et Nephtali (2).

2° Petite ville de la tribu de Siméon.

BALAAM (בִּלְעָם; LXX, Βαλαάμ, corrupteur du peuple, de בלע et עם, probablement ainsi nommé à cause de ses malédictions). C'est le prophète ambigu que le roi des Moabites Balac fit venir de Phétor, en Mésopotamie, pour maudire les Israélites, qui avaient déjà conquis Basan et les provinces du roi Sehon et auxquels Moab semblait devoir être bientôt soumis. Les Pères de l'Église et les plus anciens exégètes ne sont pas d'accord lorsqu'il s'agit de caractériser ce personnage. Les uns le tiennent pour un prophète du vrai Dieu, les autres pour un prophète satanique livré à la magie (1). Les premiers s'appuient sur les faits de la Bible et disent : Balaam cherche à reconnaître la volonté de Jéhova et lui obéit (2) ; il assure qu'il ne peut dire que ce que Jéhova lui ordonne (3) ; dans le fait il ne maudit pas le peuple d'Israël, mais le bénit (4) ; Jéhova met sa parole dans la bouche de Balaam (5), l'Esprit de Dieu descend en lui (6); il faut donc reconnaître comme divinement inspirés ses oracles, entre autres le fameux : *Orietur stella ex Jacob*, etc. (7) ; enfin le nom de prophète lui est même accordé par l'Écriture (8).

Les seconds, par contre, répondent qu'il est nommé devin (קוֹסֵם, *ariolus*) (9) ; qu'il dresse des autels aux idoles et fait des sacrifices idolâtriques (10); que partout il révèle l'intention de maudire réellement Israël (11) ; qu'ainsi il paraît comme un adversaire de Jéhova et de son peuple ; qu'il aide à entraîner Israël au culte de Belphégor (12) et s'unit même aux Madianites pour combattre le peuple de Dieu.

Il y a donc des deux côtés d'excellentes raisons, des textes significatifs, et il faudra dire, avec Estius (13) et d'autres, que Balaam connaissait le vrai Dieu, qu'il en reçut des révélations prophétiques, mais que néanmoins c'était un homme

(1) Conf. *Histoire ottom.*, de J. de Hammer, t. I, p. 630, Pesth, 1840. Roscoe, *Vie du Pape Léon X.*

(2) *Genèse*, 30, 6, 8.

(1) Conf. J.-F. Buddei *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti*, Halæ-Magdeb., 1715, p. 752; Rosenmüller, *Scholia*, Excursus I *ad lib. Numer.*

(2) *Nombr.*, 22, 8-21.

(3) *Ibid.*, 22, 38 ; 23, 12, 25 ; 24, 13.

(4) *Nombr.*, 23, 8-10, 18-24 ; 24, 5-9, 17-19.

(5) *Ibid.*, 23, 5.

(6) *Ibid.*, 24, 2.

(7) *Ibid.*, 24, 17.

(8) II *Pierre*, 2, 16.

(9) *Josué*, 13, 22.

(10) *Nombr.*, 22, 41 ; 23, 1, 28 sq.

(11) *Ibid.*, 23, 13 sq., 28 sq.

(12) *Ibid.*, 31, 16.

(13) *Annotationes in præcipua ac difficiliora S. Script. loca*, Duaci, 1621, p. 69.

avide de gain, facile à séduire, hostile aux Israélites, se servant de mauvais moyens pour atteindre un but mauvais, le don de prophétie, dans l'Ancien Testament, ne garantissant pas toujours la sainteté du caractère. L'ancienne tradition judaïque désigne déjà, dans le Talmud et dans les Targumim, Balaam comme un homme pervers et réprouvé (1).

On peut facilement comprendre comment il fut amené à la connaissance partielle du vrai Dieu. Le récit de ce qui s'était passé en Égypte et dans le désert à l'égard du peuple élu sous la conduite de son Dieu, la nouvelle de la défaite des puissants rois Og et Segon, au delà du Jourdain, devaient s'être propagés jusqu'en Mésopotamie, abstraction faite de ce que des restes de la connaissance et du culte du vrai Dieu avaient pu s'y conserver depuis le temps d'Abraham et de Jacob. Lors donc que Balaam considérait la destinée du peuple élu, si merveilleusement conduit par la Providence, le Dieu d'Israël devait prendre à ses yeux un avantage infini sur les prétendus dieux qu'on honorait autour de lui, quoiqu'il ne sût pas encore se décider d'une manière définitive à reconnaître et à servir uniquement ce Dieu pressenti. Aussi l'invitation qui lui fut faite par le roi de Moab de s'opposer à ce Dieu et de maudire son peuple put être un moyen employé par la Providence pour arracher définitivement Balaam à ses incertitudes. Mais la balance inclina du mauvais côté, et l'avarice l'emporta sur la vérité. Quoique convaincu de la puissance de Jéhova et de l'impossibilité de s'opposer à lui, il voulut en faire l'essai; il ne réussit pas, et les paroles de bénédictions que Dieu mit dans sa bouche en place des malédictions qu'il avait dans l'esprit (2) ne durent pas lui être imputées à mérite. Il abusa pour sa perte d'une capacité qui pouvait le sauver, et l'intervention la plus étonnante et la plus inattendue de Dieu ne le détourna de la voie fausse où il était entré. L'ange de Dieu l'arrêta en apparaissant visiblement à la bête qu'il montait. Mais Balaam ne l'aperçut pas, tant son ambition et son avidité l'avaient aveuglé, et il fallut qu'une bête sans raison ouvrît la bouche et instruisît cette fois le prophète de la vérité méconnue.

Ce que Balaam fit pour le peuple de Dieu fut d'une haute importance. Le prophète Michée en parle comme d'une des preuves les plus signalées de la grâce de Dieu pour encourager son peuple à être fidèle et à suivre sa loi (1).

La prophétie pleine de promesses faite à Israël en face du roi de Moab devait, d'une part, décourager profondément les Moabites, qui déjà craignaient, avant de l'avoir entendue, de succomber devant la puissance des Israélites, et, de l'autre, exalter au plus haut degré la confiance du peuple élu en son Dieu et son enthousiasme pour la guerre théocratique qu'il avait si heureusement commencée par la défaite des premiers rois hostiles à ses projets; d'autant plus que, cette fois, le prophète était non un membre, mais un adversaire de la théocratie, et que ce Voyant lui annonçait en face du roi de Moab l'avenir le plus brillant et le plus merveilleux. Ce ne pouvaient être des promesses exagérées par le sentiment de la fierté nationale, puisqu'elles étaient dans la bouche d'un ennemi, obligé de bénir le peuple qu'il était venu maudire. Le doigt de Dieu était visible en cette circonstance, non moins que dans les miracles d'Égypte, où l'avaient reconnu les devins de Pharaon eux-mêmes (2). La prophétie arrive à son apogée au moment où

(1) Winer, *Lexiq.*, I, 215.
(2) *Deut.*, 23, 6. *Néhém.*, 13, 2.

(1) *Michée*, 6, 5.
(2) *Exode*, 8, 19.

elle parle de l'étoile de Jacob et du sceptre d'Israël. Quelques rabbins, comme Aben-Esra, et beaucoup de commentateurs protestants n'ont voulu voir dans cet oracle que l'annonce de David; mais les targumistes Onkelos et Jonathan, beaucoup d'autres rabbins (1), et tous les commentateurs chrétiens qui ont quelque autorité (*omnes christiani doctores*, dit Estius) ont vu dans cette étoile le Messie, ou tout ensemble David et le Messie, David ayant commencé par ses victoires sur les Moabites, hostiles au peuple élu, ce que le Messie devait accomplir plus tard sur l'ennemi du genre humain.

Il est facile de réfuter ce qui a été avancé contre l'application de la prophétie de Balaam au Messie (2). La parole attribuée à l'ânesse de Balaam a beaucoup occupé les commentateurs, surtout dans ces derniers temps. Ils ont prétendu que le fait historique n'était pas établi et ont cherché à l'expliquer par des rêves, des visions, des allégories, des fictions, la seconde vue (*second sight*), un monologue, etc., etc. Mais, comme il est dit expressément que l'ânesse vit l'ange et chercha à l'éviter (3), que Jéhova ouvrit la bouche de l'ânesse et que celle-ci parla à Balaam (4), comme l'apôtre S. Pierre écrit formellement que l'animal muet parla d'une voix humaine pour réprimer la folie du prophète (5), il faut nécessairement s'en rapporter aux anciens commentateurs ecclésiastiques, qui ont admis le fait d'une ânesse parlant réellement d'une voix humaine. Quant à la contradiction entre la permission qu'obtint Balaam (6) et l'obstacle qu'il rencontra sur son chemin dans l'ange du Seigneur et la voix de l'ânesse, elle n'est qu'apparente; car cette permission était plutôt une épreuve qu'une véritable autorisation de partir. Balaam avait été averti d'avance que ce voyage était contraire à la volonté divine (1), et ainsi il n'aurait pas dû consulter de nouveau le Seigneur; mais, voulant abuser de la permission de Dieu contre Dieu même, il fut encore une fois rendu attentif, en route, et de la manière la plus extraordinaire, sur ce que son projet avait de dangereux, et alors seulement il lui fut accordé de passer outre, ce qu'il fit avec résolution. Les détails sur Balaam qui ne sont pas tirés de la Bible, comme par exemple qu'il avait été un des conseillers de Pharaon, que plus tard il fit un voyage en Éthiopie et y excita contre le roi Cicanus un soulèvement à la suite duquel il fut chassé du pays, ou qu'il est le même que Laban, ou Élihu du livre de Job, ou le père de Jannès et de Mambrès, etc., etc., sont sans aucun fondement et ne méritent pas qu'on s'y arrête autrement que pour mémoire; il en est de même de l'Apocryphe διδαχὴ Βαλαάμ. J.-A. Fabric., *Codex pseudepigraph. V.*, t. I, 807-13.

WELTE.

(1) Conf. Jos. de Voisin, *Proœm. in Pugn. fidei*, ed. Karpz, p. 81.
(2) Conf. F. Herd, *Éclairciss. sur les proph. messian. de l'Anc. T.*, t. I, liv. II, p. 141.
(3) *Nombr.*, 22, 23; 28, 30.
(4) *Isaïe*, 28, 30.
(5) II *Pierre*, 2, 16.
(6) *Nombr.*, 22, 20.

(1) *Nombr.*, 22, 12.

BALAC (בָּלָק) était le nom du roi de Moab qui fit venir Balaam (2) de Mésopotamie pour maudire les Israélites (3), dont il craignait les attaques, et qui, plus tard, d'après le conseil de Balaam, chercha à séduire les Israélites par les filles de Moab, et à les entraîner au culte de Baal-Phégor, excita par là la colère de Dieu et l'horrible plaie qui fit périr 24,000 personnes (4).

BALADAN. *Voy.* MÉRODACH-BALADAN.

BALBINE (SAINTE), vierge de Rome,

(2) *Voy.* ce mot.
(3) *Nombr.*, 22, 24.
(4) *Ibid.*, 25, 1-9.

fut convertie au Christianisme, ainsi que son père, le tribun Quirinus, et toute sa maison, par le Pape Alexandre Ier († vers 119), qui l'avait guérie d'un mal de gorge en l'autorisant à mettre autour de son cou la chaîne qu'il avait portée dans sa prison. Plus tard elle découvrit la chaîne dont S. Pierre avait été chargé durant sa captivité. Son père Quirinus mourut martyr. L'Église célèbre sa mémoire, qui fut honorée dès les temps les plus anciens, le 31 mars. Cf. Bollandus ad 31 mars, *de S. Balbina*, et 30 mars, de *S. Quirino, M.*, et l'article *Fête de S. Pierre aux Liens*. Le nom de Balbine appartient encore à d'autres vierges et martyres.

BALBINUS (BOHUSLAV), historien bohémien, qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre poëte latin *Jean Balbin* († 1570), appartint à la société de Jésus, s'acquit une grande réputation par ses nombreux ouvrages sur l'histoire de la Bohême. J.-M. Stöger a donné un catalogue complet de ses œuvres dans son petit livre intitulé : *Historiographi societatis Jesu, ab ejus origine ad nostra usque tempora, Monasterii et Ratisbonæ*, 1851. On y trouve, entre autres : *Epitome historica rerum Bohemicarum libri VII*, dont les cinq premiers ont paru à Prague en 1663, les deux derniers en 1677 et 1678 ; *Miscellaneorum historicorum Bohemiæ tomi X, Pragæ*, 1677, in-fol.; *Bohemia docta, Part. III*, ed. D. Ungar, *Pragæ*, 1779; *Liber curialis seu de magistratibus et officiis curialibus Bohemiæ*, ed. Riegger, *Pragæ*, 1793.

BALDAQUIN. Dans les plus anciennes églises on voyait ordinairement au-dessus de l'autel, sur quatre ou sur deux petites colonnes, une sorte de dôme le plus souvent hémisphérique, que les Latins nommaient *umbraculum*, parce qu'il couvrait l'autel de son ombre, que les Grecs appelaient πύργος (tour), à cause de sa forme. Il servait à la fois à orner et à garantir l'autel de la poussière, plus tard à conserver l'Eucharistie, car du dôme descendait le vase dans lequel était gardée l'Eucharistie, d'où il prenait aussi le nom de *ciborium*. Il était d'ordinaire assez vaste pour couvrir le prêtre pendant tous les mouvements du saint sacrifice. Quoiqu'au douzième siècle le tabernacle remplaça généralement ces vieux dais couvrant le ciboire, on maintint en beaucoup d'endroits le baldaquin. Certains synodes, notamment au treizième siècle, insistèrent même pour qu'on les conservât, tels les synodes de Munster (1279), de Cologne (1281), de Liége (1287). Outre le respect pour l'origine de cet usage, la vénération à l'égard de la sainte Eucharistie et du saint sacrifice fit garder le baldaquin. L'habitude s'en perdit à mesure que l'autel lui-même prit la forme d'un trône. Aujourd'hui, en Allemagne surtout, ces baldaquins sont très-rares; on a seulement continué, dans beaucoup d'églises, à orner, les jours de grande fête, le tabernacle d'un baldaquin d'une petite dimension. Ces baldaquins sont le plus souvent d'étoffe d'or et d'argent, de velours ou de soie tissée d'or et d'argent. Les anciens baldaquins étaient en soie lamée d'or et d'argent ; de là leur nom de baldaquin (*baldachinum*, *baldacchinum*), qu'ils reçurent, au moyen âge, de Baaldac, nouveau nom de Babylone depuis les croisades, parce que les étoffes dont nous avons parlé étaient tirées de cette ville, la plus importante alors de toutes les cités commerçantes de l'Orient. La désignation ecclésiastique ordinaire est *umbella* ou *cœlum*. L'usage de ces baldaquins d'autel quadrangulaires, faits d'étoffes de soie, de velours, de damas, richement ornés, et communément appelés ciels portatifs, ou ciels, donna naissance au dais sous lequel on porte le Très-Saint Sacrement de l'autel dans les processions solennelles. On les voit paraître à dater du treizième siècle. Les membres les

plus distingués de la paroisse considéraient comme un honneur de porter ce dais. On se sert aussi d'un baldaquin plus petit pour porter le Saint-Viatique aux malades. Le trône de l'évêque, placé à droite de l'autel dans les jours solennels, est communément surmonté d'un baldaquin, *faldistorium*.

LUFT.

BALDE (JACQUES), poëte du dix-septième siècle, né à Ensisheim, près de Colmar, en Alsace, en 1603, étudia à Ingolstadt, devint docteur en philosophie, passa de la jurisprudence à la théologie, et, en 1624, entra chez les Jésuites, professa les belles-lettres pendant quelques années à Ingolstadt, et prêcha avec succès à la cour de Bavière, à Munich, en 1638. Parfait latiniste, excellent littérateur, il composa des poésies latines, parce que de son temps l'allemand n'était pas encore une langue littéraire. Ses poésies allemandes sont bien au-dessous de ses œuvres latines, sauf toutefois son Éloge de Marie (*Ehrenpreis Mariæ*). Le génie de Balde se manifesta sous toutes les formes, et nous avons de lui des poésies lyriques, héroïques, élégiaques, des idylles, des épigrammes, des satires et des drames (notamment le drame intitulé : *la Fille de Jephté.*) Mais l'élément lyrique prédominait en Balde; aussi l'a-t-on nommé l'Horace allemand. Il s'est en effet formé sur ce modèle, dont il imite la délicatesse et l'élévation. On ne peut comprendre Balde qu'en le jugeant d'après son temps, d'après les circonstances où il vécut, comme Jésuite et contemporain de la guerre de Trente-Ans. Les héros catholiques de la guerre de Trente-Ans lui apparaissaient avec la grandeur que l'histoire moderne commence à reconnaître en eux. Ses héros sont l'empereur Ferdinand II d'Autriche, Maximilien de Bavière, Tilly, Papenheim, Wallenstein. S'il n'est pas étonnant d'après cela que les protestants l'aient négligé, il faut dire que les Catholiques eux-mêmes ne lui ont pas encore rendu la justice qui lui est due; ce fut même un protestant qui le premier sut reconnaître et apprécier son génie, et qui le recommanda à son siècle et à ses coréligionnaires. Herder eut ce mérite (1). Auguste-Guillaume Schlégel juge Balde (2) avec une grande sagacité; il loue la richesse de son imagination, son intelligence, son indépendance morale, sa hardiesse, et blâme avec non moins d'équité ses expressions recherchées, l'exagération de ses descriptions, une abondance souvent fatigante, son défaut de goût et de mesure. Mais ces défauts sont plus que compensés par la beauté de la forme, par la pureté du style, par l'enthousiasme patriotique. Balde mourut le 9 août 1688 à Neubourg, sur le Danube; on y érigea un monument à sa mémoire en 1828. Les *Poésies lyriques* de Balde (quatre livres d'odes, un livre d'épodes et neuf livres des Forêts) parurent en 1643, *Monach., apud hæredes Cornelii Leysseri*; le poëme *de Vanitate mundi*, *Monach.*, 1638, *et Herbip.*, 1659; l'*Éloge de Marie*, 1647, Munich; la même année son *Agathyrsus* et son *Antagathyrsus*, *Monach.*, 1658; *Urania victrix* (son dernier poëme, selon toute apparence), *Monach.*, 1663. En 1660 parut à Cologne un recueil complet des œuvres de Balde, en quatre parties; une collection plus complète encore à Munich, en 1729. J.-E. Orelli a donné une sorte d'anthologie des poésies de Balde; Herder a traduit beaucoup de ses poésies lyriques dans sa *Terpsichore*, et J.-P. Silbert a introduit vingt-trois de ses cantiques spirituels, traduits en allemand, dans son *Dôme des Poésies sacrées*, Vienne et Prague, 1820. En 1821 parurent à Augs-

(1) *Terpsichore*, t. III.

(2) Dans ses *Caractéristiques et Critiques*, Kœnigsberg, 1801, t. II, p. 342-348.

›urg,chez Matth. Rieger(J.-P.Himmer), s *Odes* et les *Épodes* de Jacques Balde, ı cinq livres, traduites par J. Aigner, ·cteur des études à Augsbourg, traduc-on dont une gazette critique protestante dit qu'elle est aux œuvres de Balde ce ue la traduction de Voss est aux œuvres l'Homère. Il est étonnant que les édi-eurs de Deux-Ponts n'aient pas publié alde, tandis qu'ils ont imprimé un au-eur qui est bien au-dessous de lui, Jean-'asimir Sarbiewski (vulgo *Sarbievius*). arlæus, professeur de philosophie à msterdam, l'Anglais Sottwell et Bail-et ont dignement loué, au dix-huitième iècle, Balde, et l'ont recommandé à leurs ontemporains. HAAS.

BALDERICH II, évêque de Liége, levint en 1008 le successeur du célèbre Notker (qu'il ne faut pas confondre avec Notker le Bègue), qui, après avoir été levé à Saint-Gall, rendit d'immenses ervices comme évêque, en fondant et nrichissant un grand nombre d'églises, t en faisant de l'école de la cathédrale le Liége une pépinière d'évêques pour oute l'Allemagne. Balderich s'efforça de narcher sur les traces de Notker; 'est ainsi qu'il fit cadeau à son église le tout le comté de Loos qui lui apparenait (1). Il mourut en 1018, et l'em-ereur Henri le Saint lui donna pour uccesseur S. Wolbodo (2).

Nous devons faire mention d'un autre Balderich, né dans le diocèse de Liége, noine instruit, que l'archevêque de Trè-res Albero avait appris à connaître à la our du Pape, et appela en 1147 à Trèves pour diriger les écoles. Ce Balderich est fort loué non-seulement par le savant abbé Wibaldus Stabulensis, mais encore par Waiz, qui a publié avec des notes savantes l'importante vie de l'archevêque Albero, rédigée par Balderich (1).

(1) *Voy.* sa *Vie*, écrite par un moine de Liége, dans Pertz, *Script.*, VI, p. 704.

(2) Conf. *Annales Leodienses*, dans Pertz, ib. p. 9-30 *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium, Leodiensium*, dans Pertz, *Script.*, VII, p. 134-234. *Chronicon S. Laurentii*, ib., *Script.*, VIII, p. 262-279.

BÂLE (CONCILE DE). Le concile de Bâle est un des conciles les plus importants de l'histoire de l'Église. Les puissants mouvements, l'immense élan que nous remarquons dans l'Église du quinzième siècle, luttant contre des abus dès longtemps enracinés et contre la domination arbitraire et intolérable des Papes schismatiques, aboutissent à ce concile. L'esprit qui se prononça dans les conciles de Pise (1409) (2) et de Constance (1414-18) (3), se formula dans celui de Bâle (1431-1449), et amena un double résultat : d'une part des décrets de réforme salutaires, attendus depuis fort longtemps; de l'autre, l'expression nettement formulée de principes dangereux sur l'organisation de l'Église, principes qui avaient dirigé les précédents conciles de réforme. L'histoire du concile de Bâle a souvent été défigurée par les historiens; les uns, ayant perdu la conscience du progrès nécessaire de l'Église, n'y ont vu qu'une malheureuse tendance à se séparer du centre de l'unité; les autres, se disant les hommes du progrès, et se mettant en contradiction avec leurs propres principes, ont prétendu voir fixée à jamais dans les décrets de Bâle, et avec une valeur absolue pour tous les temps, une théorie temporaire, créée pour les circonstances urgentes où se trouvait alors l'Église. L'histoire de ce concile doit être puisée aux sources mêmes, pour donner une idée impartiale et exacte des résultats de cette fameuse assemblée.

Malgré les plus grands efforts, on n'était parvenu, à Pise et à Constance, qu'à mettre un terme au schisme et à élire un chef légitime de l'Église. Ce que le loyal Martin V entreprit pour l'abolition

(1) *Voy.* Pertz, *Script.*, VIII, p. 243-260.

(2) *Voy.* cet article.

(3) *Voy.* cet article.

de plusieurs abus de la cour romaine, par ses règles de chancellerie, méritait la reconnaissance de la chrétienté ; mais la réforme de l'Église dans son chef et ses membres, depuis si longtemps attendue, était encore à réaliser. Les gens de bien mettaient leur espérance dans un décret du concile de Constance qui avait arrêté, en terminant, qu'il y aurait tous les cinq ans un concile général, rien n'étant plus propre que les conciles généraux à maintenir l'unité, à abolir les abus et refréner l'autorité arbitraire des prélats égoïstes et ambitieux. Martin V avait consciencieusement convoqué un nouveau concile général, en 1423, à Pavie ; il fallut, à la suite d'une épidémie, le transférer à Sienne ; mais divers obstacles obligèrent de l'ajourner de nouveau. Un des derniers actes d'autorité de Martin V fut de fixer le concile général à Bâle, pour l'an 1431, et de nommer légat et président de l'assemblée le cardinal Julien Cesarini, prélat aussi distingué par la pureté de ses mœurs que par ses connaissances théologiques et philosophiques. On se montra d'abord très-tiède à l'égard du nouveau concile ; les docteurs en théologie et les députés des couvents parurent à l'ouverture, le 3 juillet 1431, mais les évêques firent défaut. Toutefois, si l'on songe aux difficultés inévitables qu'entraîne une absence d'une certaine durée pour des évêques chargés de grands diocèses ; si l'on considère que la mort de Martin V, arrivée depuis la convocation (20 févr. 1431), pouvait vraisemblablement entraîner une prorogation ou une remise du concile par le Pape qu'on allait élire ; que l'on savait l'absence du président, qui était encore en Bohême, occupé des affaires des Hussites, et qui avait envoyé des représentants à sa place, on s'expliquera très-naturellement le peu d'empressement apparent que mirent d'abord les évêques à se rendre à Bâle.

Cependant le légat Cesarini, rendu enfin à son poste, envoyait de tous de pressantes invitations et s'occ sérieusement de la grave mission q était confiée. On commençait à conc les plus belles espérances, lorsque t coup, et contre toute attente, le su seur de Martin V, Eugène IV, ord la dissolution du concile. Cesarin rendu compte au Pape, par l'inter diaire de Jean Beaupère, chanoin Besançon, de ce qui se préparait au cile. Cet envoyé, soit pour plaire au P soit dans l'aveuglement propre aux p esprits, qui ne comprennent pas l temps et s'imaginent pouvoir diriger événements, avait outrepassé ses p voirs, avait représenté à Eugène IV la guerre avait éclaté autour de Bâ qu'elle enlevait toute sûreté à la ville ses environs, que des assassinats avai été commis dans la ville même contre ecclésiastiques, et que les Hussites s taient répandus dans Bâle et toute contrée. On ne peut nier qu'Eugèn Pape d'ailleurs bien intentionné, fer dans ses résolutions et ayant la con cience de sa dignité, accorda à ces no velles, dont l'exagération était éviden plus de croyance qu'elles n'en mé taient. Un autre motif le décida. Éta cardinal il avait reconnu la triste situati de l'Église grecque et avait ardemme poursuivi son union avec l'Occide comme unique moyen de la sauver de ruine. Devenu Pape, il reçut de la pa des Chrétiens d'Orient, gravement men cés par les Turcs, une députation e presse, chargée d'exprimer à leur ancie protecteur tout leur désir de s'unir l'Église d'Occident.

Il est incontestable que les Pape poursuivaient alors, dans la questio d'Orient, une large politique, qui embras sait à la fois les intérêts les plus grave des deux Églises et ceux de tous les État européens ; mais on ne peut pas non plus méconnaître qu'ils sacrifièrent, en vue de la politique extérieure, les questions de

atique intérieure. Tandis qu'ils pre-
ent la part la plus vive à la destinée
l'Église grecque, ils accordaient beau-
p moins d'attention aux trop justes
igeances des amis de la réforme de
glise en Occident. C'est dans ce sens
e les Pères du concile de Bâle envisa-
rent le décret de dissolution, tout
mme ils ne virent dans la translation
concile à Bologne que le projet de
alyser la liberté des évêques français
. allemands par l'adjonction d'un plus
and nombre d'évêques italiens. Ils
gardèrent, par conséquent, comme
ne question vitale, non-seulement que
concile continuât ses sessions sans in-
rruption, mais qu'il continuât à se te-
ir à Bâle et nulle part ailleurs.

La dissolution demandée émut tous es assistants, et le légat n'hésita pas à eprésenter au Saint-Père, dans un rapport fondé sur l'expérience qu'il avait de la situation de l'Allemagne, combien étaient vaines et dénuées de fondement les craintes de Beaupère. Malheureusement ce subit changement, dès l'origine du concile, inspira aux Pères l'esprit de méfiance qui plana, comme un mauvais génie, sur des discussions d'un intérêt si grave, leur enleva le calme et la réflexion nécessaires, et finit par diviser ceux qui ne pouvaient accomplir leur grande œuvre que par la plus parfaite union. Le nombre des Pères du concile augmentait de jour en jour et prouvait bien que l'intérêt qu'on prenait à l'assemblée était loin d'être affaibli. A côté du désir général de la réforme le clergé français voulait faire consacrer ses principes sur la constitution de l'Église. L'empereur d'Allemagne, Sigismond, désirait voir les Bohémiens calmés et ramenés à la paix par le concile. Sigismond n'épargna rien auprès du Pape pour changer sa résolution; mais Eugène resta inébranlable, et poussa ainsi les Pères à reprendre, dans la seconde et la troisième session (15 février et 29 avril 1432), sur l'omnipotence du concile œcuménique, les principes qui avaient été solennellement promulgués à Constance. En vain le Pape envoya des légats pour témoigner de son respect envers les conciles œcuméniques, de son zèle pour la réforme de l'Église, de sa confiance envers les Pères, auxquels il laissait le choix d'une ville quelconque en Italie pour y poursuivre leurs délibérations, en même temps qu'il leur rappelait que la paix des Hussites ne pouvait s'accomplir qu'en union avec le chef suprême de l'Église, sans lequel les membres du concile ne pouvaient rien proposer, rien décider en matière de foi. Toutes ces propositions furent réfutées de point en point, et l'on mit surtout en avant que rien ne garantissait que le concile, transporté en Italie, ne fût aussi brusquement dissous que celui de Bâle. De la sixième à la onzième session (6 septembre 1432—27 avril 1433), on vit se succéder rapidement les unes aux autres toutes sortes de mesures dirigées contre le Pape Eugène; on alla même jusqu'à entamer son procès.

Ces actes judiciaires du concile contre le chef suprême et légitime de l'Église partaient d'un principe qui, mis en pratique par les évêques contre leurs métropolitains, par les curés contre leurs évêques, devaient conduire à la dissolution de l'Église. Cependant le concile, quelle que fût sa fermentation, était encore trop animé de l'esprit catholique pour penser à des conséquences aussi désastreuses, bien moins encore, comme le prétend Gieseler (1), pour formuler des principes menaçant la papauté dans sa base. La preuve du contraire se trouve dans un écrit extrêmement intéressant qu'un des membres les plus savants et les plus intelligents du concile, Nicolas de Cuse, doyen de Saint-Florin, à Coblentz, rédigea pour la dé-

(1) *Hist. de l'Égl.*, II, part. 4, p. 61 et 62.

fense du concile, et qui est bien supérieur aux petits traités (*tractatus*) composés antérieurement dans un but analogue par Gerson et Pierre d'Ailly (1).

Embrassant, dans son écrit intitulé *Concordantia catholica*, les points les plus importants de la vie intérieure et de la vie extérieure de l'Église : la foi, le sacerdoce et l'empire romain germanique, qui lui paraissent se tenir comme l'esprit, l'âme et le corps, dans leur unité organique et leur magnifique concordance, il exposait, en suivant fidèlement le fil de l'histoire, l'idéal d'après lequel il aurait voulu voir la réforme d'une réalité tristement compromise. Non-seulement il reconnaissait (2) que la primauté est immédiatement instituée de Dieu, mais il cherchait, à la fin du second livre, à concilier la théorie plus moderne de la constitution de l'Église avec les principes de l'ancien droit ecclésiastique. C'était cet écrit, et le succès complet des négociations avec les Hussites, qui avaient si fort enhardi les Pères de Bâle, lesquels en effet avaient eu le mérite d'avoir remplacé par l'esprit de douceur et de conciliation le cruel fanatisme des expéditions militaires antérieurement dirigées contre les partisans de Jean Huss. Cesarini avait vu de ses yeux, peu avant son arrivée à Bâle, ce que peut le fanatisme religieux contre des forces militaires même très-considérables. Les Hussites, invités par le concile, qui avait promis d'écouter leurs propositions, arrivèrent, le 6 janvier 1433, au nombre de trois cents députés, Procope en tête, et parurent devant le concile, qui choisit quatre de ses membres pour s'entendre avec quatre de leurs théologiens sur les quatre articles des Hussites modérés, c'est-à-dire des Calixtins. Si ces conférences n'amenèrent pas immédiatement des résultats favorables, elles firent du moi[ns] une heureuse impression sur les Hu[s]sites et les disposèrent à la réco[n]ciliation. En 1433, le concile envoya [à] Prague une députation, dans laquelle [se] distingua surtout Ægidius Charlier, q[ui] fixa dans les *Compactats*, modificatio[n] catholique des quatre articles (1435[)], les bases de la réconciliation *réalisé[e]* définitivement plus tard.

Enfin Eugène, déterminé par *tous ce[s]* événements, se rapprocha du concil[e]. On examina de près les *instruction[s]* qu'il avait envoyées aux légats, et l'o[n] trouva étrange que les légats dusse[nt] tout décider, après avoir consulté le[s] Pères du concile, comme si le concil[e] n'était qu'une assemblée *consultative* et n'avait pas d'autorité définitive. Les esprits furent tellement irrités que l'empereur Sigismond, qui venait d'être couronné à Rome, Charles VII, roi de France, et d'autres princes adjurèrent les Pères de ne pas précipiter l'Église, par l'opiniâtreté de leur opposition, dans les désastres d'un nouveau schisme, quand on souffrait encore des malheurs du schisme précédent. D'un autre côté la citation répétée du concile appelant le Pape à comparaître devant lui avait tellement exaspéré Eugène qu'il prononça la nullité de tous les décrets du concile. Enfin, radouci par l'empereur, toujours à Rome, le Pape fit savoir qu'il *trouvait bon* que le concile eût continué ses sessions malgré sa *dissolution*. Mais les Pères de Bâle ne tinrent pas ces paroles pour suffisantes et voulurent que le Pape mît, en place de ces mots, qu'il *décidait* et *déclarait*. Eugène consentit à admettre une des trois formules qu'on lui soumit pour reconnaître le concile, et c'est ainsi qu'après la perte d'un temps précieux, après de tristes et désastreuses dissensions, le Pape fit une concession qui, consentie de bonne grâce dans le commencement, eût inspiré un meilleur esprit au concile,

(1) *Voy.* ces articles.

(2) I, 6, 11, 14, 15.

et qui, arrachée par la nécessité, ne produisit pas une réconciliation sérieuse et sincère. Toutefois l'unité fut conservée.

Dans la vingtième et la vingt et unième session (22 janvier, 9 juin 1435) le concile promulgua différents décrets de réforme très-importants. On renouvela la défense du concubinage des ecclésiastiques, et on menaça de châtiment la négligence des supérieurs. L'interdit ne devait être prononcé que dans des cas urgents, et les rapports avec les excommuniés ne devaient être défendus que lorsque l'excommunication aurait été solennellement publiée. Les annates et les droits sur la nomination aux fonctions ecclésiastiques furent abolis. On décréta également des règles concernant la digne célébration du culte; la fête des Fous, les festins et les foires dans les églises furent prohibés.

Dans la vingt-troisième session (25 mars 1436) on abolit toutes les réserves papales, sauf celles qui étaient fondées sur le droit canon, et on décréta des règles relatives à l'élection des Papes, au nombre et aux mœurs des cardinaux, etc. Déjà dans la quinzième session (26 novembre 1433) on avait décidé la tenue annuelle des synodes diocésains et la tenue triennale des synodes provinciaux. On en était arrivé à ces graves réformes, et on avait encore de difficiles questions à résoudre, lorsque l'accord fut de nouveau rompu à l'occasion de l'Église grecque.

On était convenu dans la dix-neuvième session (7 septembre 1434) avec les députés grecs qu'on réunirait un concile œcuménique, spécialement chargé d'opérer la réunion avec l'Eglise d'Orient, dans une ville qui ne serait ni Bâle, ni Bologne. Lorsqu'on en vint à la réalisation de ce projet, la discussion des principes se mêla à une simple question de détail, et la majorité des Pères crut devoir insister pour que le concile se tînt soit à Bâle, soit dans une ville de Savoie, soit même à Avignon, afin que, en aucun cas, la translation du concile ne pût être considérée comme un rapprochement avec le Pape Eugène. La minorité, à la tête de laquelle se trouvait le légat Cesarini, ne vit pas seulement les inconvénients géographiques de la proposition de la majorité, mais encore elle comprit que le moment décisif était venu où l'autorité admise et respectée de tous perdrait de sa valeur si, dans de graves questions, l'on pouvait s'adresser à une autorité différente, dont on espérerait une protection plus intelligente et plus active, et qu'il ne resterait plus à la première qu'un vain nom et un simulacre de pouvoir.

La question des Hussites presque résolue, la base des réformes les plus urgentes dans l'Église posée, il restait au concile à conclure une affaire aussi importante pour la politique européenne que pour l'Église elle-même, et qui demandait l'accord le plus complet entre l'Église et son chef, entre le concile et le Pape : c'était la réconciliation si souvent et si vainement tentée jusqu'alors de l'Église grecque avec l'Église latine.

C'était s'aveugler volontairement et fatalement que de tenir, quand il s'agissait de cette grande œuvre de pacification, à une condition inutile à ceux qui la demandaient, pénible à ceux dont on l'exigeait.

Le schisme se déclara dans la tumultueuse session du 7 mai 1437 (la 25[e]), la minorité ayant désigné, avec le consentement du Pape, Florence ou Udine comme lieu de réunion du prochain concile. Aussitôt après, quelques membres de la minorité quittèrent Bâle et se rendirent à Rome. Parmi eux se trouvait Nicolas de Cuse, qui avait écrit, nous l'avons dit, quelques années auparavant, au milieu de circonstances toutes différentes, dans sa *Concordance catholique,* des paroles

qui devaient être décisives pour lui. « Il faut, avait-il dit, que la conclusion du concile soit la plus forte démonstration de sa vérité et de sa valeur; car, lors même que le concile s'est légitimement assemblé, et qu'il a marché pendant un certain temps dans une voie parfaitement légale, s'il *ne se termine pas paisiblement*, on ne pourra pas soutenir avec vérité que le Christ a toujours été présent au milieu de cette assemblée ; car le Christ est le prince de la paix et non l'auteur des divisions (1). » « Là où il n'y a pas de vrai concile œcuménique, le synode le plus certain, dit encore Nicolas de Cuse (2), est celui au milieu duquel se trouve le Pape. » — Dès que la majorité du concile s'aperçut que les choses prenaient cette tournure, l'ancienne opposition contre Eugène se ranima plus vive que jamais. Malgré les sages représentations du légat Julien et celles de l'empereur, malgré les protestations d'Eugène lui-même, on menaça le Pape de le déposer s'il ne révoquait le décret qui convoquait le concile à Ferrare. L'irritation des Pères arriva à son comble lorsqu'ils acquirent la certitude que les envoyés du Pape étaient parvenus avant ceux du concile à Constantinople, que les Grecs rejetaient les propositions des envoyés synodaux relatives à la subordination du Pape au concile universel, et qu'ils avaient déclaré ne vouloir traiter qu'avec Eugène. Les Pères de Bâle, qui ne considéraient la question grecque qu'à ce point de vue, perdaient ainsi le dernier espoir de voir les Grecs adopter la supériorité du concile sur le Pape. Enfin la passion, arrivée à son paroxisme, éclata dans la trente et unième session (24 janvier 1438), où les Pères prononcèrent la suspension d'Eugène, Pape schismatique. Par le fait, le concile se condamnait lui-même et se déclarait schismatique en se séparant de son chef légitime. En effet, lorsque, en conséquence de cette sentence de la majorité, le légat Julien, perdant tout espoir de réconciliation, eut quitté Bâle avec la minorité des Pères, et se fut rendu au concile réuni à Ferrare, pouvait-on dire encore que l'assemblée de Bâle formait un concile œcuménique? Au moment où il accomplissait des actes que, dans son propre point de vue, un concile universel pouvait seul entreprendre, son autorité n'était-elle pas une autorité évidemment usurpée et schismatique? Sans doute aux yeux du monde l'assemblée de Bâle était encore entourée d'une auréole de grandeur, et l'on ne pouvait oublier si tôt son importance passée. Les Pères de l'ancien concile universel qui restèrent à Bâle eurent soin de s'attribuer à eux seuls le mérite des décrets de réforme rendus jusqu'alors, quoique cette partie du concile, évidemment la moins intelligente et principalement composée de membres qui n'avaient pas voix délibérative, eût eu la moindre part à la rédaction de ces décrets. C'est ainsi qu'on comprend pourquoi les princes d'Allemagne se déclarèrent neutres à la diète de Mayence de 1439. Ils admirent solennellement les décrets du concile de Bâle, à l'exception de ceux qui concernaient la suspension du Pape, s'efforçant en vain d'opérer la réconciliation des deux partis en proposant de convoquer le concile dans une ville allemande. Un concile de France avait également, l'année précédente, adopté les décrets de Bâle, avec la même exception relative à la suspension du Pape.

La gloire que le concile s'était acquise antérieurement par la sagesse de ses décisions contrasta bientôt et d'une manière déplorable avec la vie et les actes de l'assemblée qui s'opiniâtra à rester à Bâle.

(1) II, p. 758, éd. Basil.
(2) L. c., II, 7.

Pendant la diète de Mayence (1439), le parti des Pères qui à tout prix voulait renverser Eugène poussa si loin la passion et l'aveuglement qu'il proclama comme articles de foi (*octo veritates fidei*), complément essentiel du symbole apostolique, non-seulement que le concile universel était au-dessus du Pape, que le concile ne pouvait sans le consentement des Pères être transféré, ajourné, dissous par le Pape, etc., mais encore l'application même de ces propositions au Pape Eugène et la condamnation de sa conduite illégale, de son opiniâtreté, etc., etc.

Cet acte passionné produisit une nouvelle division parmi les Bâlois, et les scènes tumultueuses et les violations des règles du droit furent telles que les partisans des Bâlois, quelque favorables qu'ils fussent, eussent bien vite changé d'avis et de sentiment si ces amis abusés avaient pu jeter un coup d'œil sur ce qui se passait dans l'intérieur de cette assemblée, où Eugène avait encore des défenseurs. L'archevêque de Palerme fit tout au monde pour écarter du Pape l'accusation d'hérésie fondée sur les huit nouveaux articles de foi. Il s'agissait, disait-il, de la conservation ou de l'entière ruine de la discipline ecclésiastique. Il blâmait, avec l'archevêque de Milan, qu'une « bande de scribes et de maîtres d'école décidât des choses de la foi, » insista sur ce que les évêques seuls de l'assemblée avaient ce pouvoir et sur la nécessité d'écouter les vœux des princes. Mais l'opiniâtre et disert cardinal d'Arles, Louis Allemand (1), qui, depuis le départ de Julien Cesarini, avait été élu président, entraîna tout le monde : « Il n'y a pas à consulter les princes dans la décision des choses de foi. Que Dieu soit en aide à ceux qui nous menacent de retirer leurs représentants. Tous les évêques invités à donner leur avis, par conséquent ceux qui sont présents, ont droit de le donner. Quel concile plus que celui de Bâle releva jamais d'un plus grand abaissement la diguité épiscopale ? Malheureusement les évêques qui craignent Dieu plus que les princes et la perte de leur temporel sont rares. Ceux qui sont de ton côté, archevêque de Palerme, parlent autrement dans les conversations confidentielles que dans les sessions publiques. L'opinion sincère d'un pauvre prêtre m'est plus précieuse que la sentence mensongère d'un opulent évêque. Rien, dit Cicéron, n'orne autant le sage que la pauvreté. » Enfin, le jour où l'on lut le décret de la déposition d'Eugène (trente-quatrième session, 25 mai 1439), pour émouvoir les esprits et les tranquilliser en même temps sur le petit nombre des votants, car il n'y eut que sept évêques qui prirent part à ce décret, il fit porter des reliques d'évêques sur les siéges vides des pontifes absents. Mais la déposition d'Eugène n'était qu'une œuvre imparfaite ; il fallait que « le prétendu concile universel » exerçât sa toute-puissance en élisant dans son sein un chef de la chrétienté. A cet effet on fortifia le « collége des cardinaux » réunis à Bâle, qui se composait de deux membres, par une commission d'électeurs formée de trente-deux évêques, abbés et docteurs en théologie. Le cardinal d'Arles dirigeait tout. Lorsqu'on en vint à l'élection, ses amis virent avec inquiétude son front couvert de nuages. Le choix tomba sur un laïque, le duc Amédée de Savoie (1) (17 nov. 1439), qui depuis 1434 avait abdiqué et menait la vie d'un solitaire aux bords du lac de Genève. Amédée prit le nom de Félix V. Cette élection fut l'acte suprême qui couronna les principes erronés soutenus depuis la fin du quatorzième siècle sur la puissance du Pape et ses rapports avec le concile. Le monde resta stupéfié devant ce triste

(1) *Voy.* cet article.

(1) *Voy.* cet article.

et extraordinaire phénomène, non pas de deux Papes, on en avait trop vu, mais de deux conciles se prétendant universels, ayant chacun leur Pape. Le concile de Bâle voulut remédier à sa façon à cette étrange situation en choisissant une troisième ville dans laquelle un congrès de princes réconcilierait tous les partis; mais il fallait, pour remédier au mal, éclairer les esprits et remettre en vigueur les principes fondamentaux de la constitution de l'Église, généralement méconnus. Ces principes rétablis, la vérité proclamée, il n'y avait plus de difficulté à reconnaître dans le fait quel était le vrai concile. Les diètes de Mayence de 1439 et de 1441, et surtout celle de Francfort (1442), contribuèrent beaucoup à cette solution. Le docteur qui fit le mieux comprendre la vérité, qui allait devenir la règle des esprits et décider des événements, fut Nicolas de Cuse, alors légat du Pape, qui parla et agit sans craindre ni les calomnies, ni le dégoût, ni la haine qui s'attachaient à la mission qu'il venait courageusement remplir. Ses efforts furent couronnés de succès : la réunion de Bâle perdit ses partisans l'un après l'autre; Félix V lui-même se retira, « pour des motifs de santé, » à Lausanne, vers la fin de 1442, et le concile prorogea, en mai 1443, ses sessions à un temps indéterminé. La paix de l'Église semblait assurée, l'autorité de son chef légitime reconnue, lorsque Eugène, par une de ces mesures subites, analogue à celle qui avait troublé le commencement du concile, perdit, pour ainsi dire, en un moment tout ce que la foi des docteurs, le courage des évêques, la piété des fidèles lui avaient rendu, et excita de nouveau contre lui les dispositions hostiles des princes de l'empire d'Allemagne. Le Pape déposa, en 1445, d'une manière tout à fait inattendue les princes électeurs archevêques de Trèves et de Cologne, qui tous deux avaient été défenseurs du concile de Bâle. Irrités de cette mesure, les électeurs allemands demandèrent à Eugène (en mars 1446) la confirmation de certains articles, et entre autres le retrait de la déposition des deux archevêques, menaçant, en cas de refus, de reconnaître le Pape Félix. L'empereur Frédéric III se hâta d'avertir le Pape, par son secrétaire intime Ænéas Sylvius, de ces dispositions défavorables. Il était réservé à l'habileté diplomatique d'Ænéas d'abord de gagner à prix d'argent, à la réunion des électeurs de Francfort, en septembre 1446, les conseillers de l'électeur de Mayence, puis, comme il le raconte lui-même, de séparer des articles des princes le poison qu'ils renfermaient, et de leur donner une forme qui apaisait les griefs de la nation, confirmait la considération des conciles universels, et faisait espérer la réintégration des deux électeurs.

Les légats du Pape, et surtout Thomas Sarzano, évêque de Bologne, plus tard Pape sous le nom de Nicolas V, et Nicolas de Cuse, firent de leur côté tout ce qui dépendait d'eux, en recommandant la douceur, pour obtenir du Pape qu'il accueillît les députés des électeurs dans un esprit de conciliation et de bienveillance. Ils avaient reçu à Francfort la déclaration par laquelle la nation allemande reconnaissait Eugène comme Pape légitime, et, par contre, ils avaient confirmé, au nom du Pape, les conciles de Constance et de Bâle, ce dernier jusqu'au moment de sa translation à Ferrare, rapporté la déposition des électeurs, et réclamé des indemnités pour la suppression des annates. Ce fut avec cet accord, signé par les électeurs, que les députés se rendirent à Rome. Eugène confirma, sur son lit de mort, par quatre bulles successives, le traité qu'on connaît sous le nom de *Concordat des princes* (5 février 1447), et les députés lui firent hommage d'obédience. Tous les princes temporels ayant, à cette époque, retiré

leur appui à l'assemblée de Bâle, Félix renonça, en 1449, à la papauté, et se soumit au successeur d'Eugène, Nicolas V. Les derniers Bâlois élurent également Nicolas V comme chef de l'Église, et reconnurent eux-mêmes par là qu'il n'y avait plus désormais aucun fondement à leur opposition.

Les sources, pour l'histoire du concile de Bâle, sont, avant tout, les collections de conciles de Mansi, Hardouin et Harzheim; puis Martène et Durand: *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima Collectio*, t. VIII. La préface de ce volume renferme une histoire du concile, tirée des sources, fondée sur les faits, et celle des événements qui s'y rattachent. D'autres sources sont: Raynaldi, et l'*Histoire du Concile*, par Æneas Sylvius, de 1439 jusqu'à l'élection de Félix V. Comme, en écrivant cette histoire, Æneas était encore partisan du concile, sa relation, dont nous nous sommes servis, et qui n'est pas favorable au concile, est la plus digne de foi. Son contemporain Augustinus Patricius mérite qu'on ait égard à sa *Summa conciliorum Basiliensis, Florentini, Lateranensis, Lausannensis*, etc. Le protestant Lenfant ne put pas terminer une *Histoire du Concile*, qu'il avait commencée. Edmond Richer a exposé l'histoire de ce concile, au point de vue gallican, dans son *Hist. concil. generalium*, t. III. Wessenberg, dans son ouvrage sur les conciles des quinzième et seizième siècles, l'a faite « au point de vue des lumières du dix-neuvième siècle, » ce qui, contre sa propre tendance, l'a conduit à rabaisser singulièrement le mérite de ces conciles. Cf. la Biographie du cardinal-évêque Nicolas de Cuse, de Scharpff, t. Ier, Mayence, 1843, § 5-14, et la note 2 au § 14.

SCHARPFF.

BALE (ÉVÊCHÉ DE). L'origine du diocèse de Bâle remonte à la plus haute antiquité. Dans le principe, ce furent, dit-on, les évêques de Besançon (*provincia Sequanorum maxima*) qui eurent la surveillance des communautés chrétiennes fondées dans les vallées du Jura, vers le Rhin, dans le pays des Rauraques. Après la destruction d'Augst, première résidence de ces évêques, par les Huns, l'évêque se retira avec son troupeau dans Bâle, et y demeura à la tête de son bercail jusqu'au schisme du seizième siècle. Les limites de l'ancienne Église de Bâle étaient: au sud, l'évêché de Lausanne et l'Aar jusqu'à son confluent dans le Rhin; à l'est, le Rhin jusqu'au Landgraben, en Alsace; au nord, le diocèse de Strasbourg; à l'ouest, les diocèses de Toul et de Besançon (métropole). Le diocèse de Bâle était divisé en douze chapitres régionaux (Landcapitel), avec quatre cent trente cures: 1° le chapitre d'Ajoye; 2° Ultra colles; 3° Citra colles; 4° Inter colles; 5° le chapitre du Rhin; 6° Masmunster; 7° Sundgau; 8° Sisgau et Frickgau; 9° Leimenthal; 10° Buchsgau; 11° Salzgau; 12° Elsgau. Jusqu'au recez de la diète de Ratisbonne (25 février 1803) l'évêque de Bâle porta le titre de prince du Saint-Empire romain. Le chapitre de la cathédrale avait le droit de l'élire; le Saint-Siége le confirmait. Les dignitaires étaient: le prévôt de la cathédrale, le doyen, le chantre, l'archidiacre, le custode et l'écolâtre. Le coadjuteur ou le suffragant avait la charge des cérémonies pontificales (*pontificalia*), et le vicaire général ou l'official administrait et distribuait les bénéfices. Après le schisme l'évêque résida à Porentruy, le tribunal ecclésiastique à Altkirch, et le chapitre de la cathédrale à Fribourg en Brisgau. En 1678 le chapitre changea sa résidence et se fit construire seize belles habitations à Arlesheim, à une lieue de Bâle. La révolution française modifia de nouveau la résidence du prince-évêque et des chanoines, et l'on considéra le diocèse comme aboli (1792). Toutefois,

ce temps désastreux, qui détruisit toutes les traditions historiques et ruina toutes les fondations religieuses, ne parvint point à anéantir complétement l'évêché séculaire de Bâle. En 1817, les membres de la diète de la Confédération suisse réunie à Berne demandèrent la conservation du diocèse de Bâle. Il ne fut rétabli que par le concordat du 26 mars 1828, conclu entre l'envoyé du Pape, Mgr Pascal Gizzi, et les cantons de Lucerne, Berne, Soleure et Zug, sous la condition que Soleure deviendrait le siége épiscopal, et que les cantons d'Argovie, de Thurgovie et de Bâle pourraient adhérer au concordat.

Le 13 juillet 1828, la bulle de circonscription de Léon X, du 7 mai de la même année, fut solennellement publiée et l'église collégiale de Saint-Ursus et Saint-Victor de Soleure désignée comme future cathédrale. Argovie adhéra le 2 décembre 1828, Thurgovie le 11 avril et Bâle le 6 octobre 1829. Dans les derniers temps Schaffhouse s'y est également rattaché. Aujourd'hui le chapitre de la cathédrale de Soleure se compose de 21 chanoines, dont 2 dignitaires, le prévôt et le doyen; 14 sénateurs, qui forment le collége électoral. Les chanoines sont nommés en partie par les autorités des États compris dans le concordat, en partie par l'évêque, sur la proposition du chapitre et avec l'approbation du gouvernement. La nomination d'un coadjuteur, si elle devient nécessaire, est abandonnée à l'évêque; le choix du doyen appartient en tout temps au Pape. L'évêché de Bâle embrasse aujourd'hui 850 cures (sans les chapelles curiales), 9 collégiales, 15 couvents d'hommes, 22 couvents de femmes, lesquels se distribuent dans les divers cantons diocésains de la manière suivante :

a. Lucerne, 72 cures; 2 collégiales (la collégiale ducale de Lucerne, fondée en 695; la collégiale comtale de Beromunster, fondée en 720); 6 couvents d'hommes (Cisterciens à Saint-Urbain en 1148, à Werthenstein en 1845; Capucins à Lucerne, 1583, à Sursée, 1608, à Schupfheim, 1654; Jésuites à Lucerne, 1845); 7 couvents de femmes (Cisterciennes à Rathhausen, 1245; à Eschenbach, 1292; Capucines, 1619; Sœurs hospitalières, 1830; Sœurs de la Providence, 1843; Ursulines, 1844, à Lucerne; Sœurs de la Providence à Sursée, 1844).

Il y a un séminaire de prêtres sous la direction des Pères Jésuites dans la ville de Lucerne.

b. Berne, 72 cures, non comprise la cure catholique de Berne même, qui est sous la protection de l'évêque de Lausanne et de Genève. Il y a également un séminaire de prêtres à Porentruy.

c. Soleure, 64 cures; 2 collégiales (la collégiale royale de Soleure, 736; la collégiale de Schönenwerd, 662); 5 couvents d'hommes (Bénédictins à Mariastein ou Notre-Dame de la Pierre, 1085; Franciscains à Soleure, 1280; Capucins à Soleure, 1588; à Olten, 1648; à Dornach, 1672); 4 couvents de femmes (Capucines, 1617; Franciscaines, 1644; Visitandines, 1645, et Hospitalières, 1788, toutes à Soleure).

d. Zug, 10 cures; 1 couvent d'hommes (Capucins à Zug, 1595); 2 couvents de femmes (Cisterciennes à Frauenthal, 1231; Capucines à Zug, 1550.

e. Argovie, 70 cures; 3 collégiales (chanoines à Rheinfelden, 1228; à Zurzach, 1279; à Bade, 1624). Les 4 couvents d'hommes (Bénédictins à Muri, 1027; Cisterciens à Wettingen, 1227; Capucins à Bade, 1591, et à Bremgarten, 1628) ont été, en 1841, illégalement déclarés abolis par le conseil d'État du canton d'Argovie; 4 couvents de femmes (Bénédictines à Fahr, 1130, et Hermetschwyl, 1200; Cisterciennes à Gna-

denthal, 1271 ; Capucines à Bade, 1523).

f. Thurgovie, 50 cures ; 2 collégiales (collégiale de Bischofszell, 851 ; chanoines Augustins à Kreuzlingen, 950); 3 couvents d'hommes (Bénédictins à Fischingen, 920; Chartreux à Ittingen, 1461; Capucins à Frauenfeld, 1598); 5 couvents de femmes (Bénédictines à Münsterlingen, dixième siècle ; Dominicaines à Saint-Catharinenthal, 1242 ; Cisterciennes à Feldbach, 1232; à Thännikon, 1255; à Kalchrain, 1330).

g. Bâle, ville et campagne, 10 cures.

h. Schaffhouse, 2 cures.

Cf. J. Schneller, *les Évêques de Bâle, nécrologue chronologique*, Zug, 1830.

SCHNELLER.

BALE (ANCIENS SYNODES DE). Nous avons un recueil de vingt-cinq capitulaires (*capita*) provenant peut-être d'un synode diocésain ; ce recueil est de Ahytto (Hatto ou Hetto) (1). Les capitulaires se trouvent dans Migne, *Patrolog.*, t. CV, p. 763-768, tirés de Harzheim, *Concilia Germaniæ.*

Par contre, on ne trouve pas dans le recueil de Harzheim un synode diocésain qui fut tenu à Bâle en 1400, sous l'évêque Humbert. Ce synode publia une collection des principales lois de l'Église, dont Binterim donne la teneur en trente-deux numéros. On y traite des mariages clandestins, des droits d'étole, des excommunications, de la tonsure cléricale, des quêtes publiques, de la défense de dire deux messes le même jour, de l'obligation de la résidence pour les curés, des droits des patrons des églises, de la pénitence ecclésiastique publique, des excommuniés que les prêtres ne peuvent absoudre qu'en danger de mort, de l'ordre en temps d'interdit, du nombre des parrains, de l'appel à Rome, de la présence aux conférences, des contributions pour la construction de la cathédrale de Bâle, des agresseurs des ecclésiastiques, de l'usage et de l'abus de l'interdit, de la promulgation de ces statuts, etc. Binterim, *Histoire des conciles d'Allemagne*, t. VII, p. 19 sq., 1852.

(1) *Voy.* HATTO.

BALLERINI (PIERRE et JÉRÔME) naquirent à Vérone, le premier le 7 septembre 1698, le second le 29 janvier 1702. L'histoire littéraire présente peu d'exemples d'une parenté naturelle et intellectuelle aussi parfaite que celle de ces illustres frères. Leur contemporain Mazzuchelli (1) décrit leur inséparable communauté d'études, et prétend qu'on peut dire que chaque œuvre due à leur plume appartient à tous deux, avec cette seule différence que, lorsque la matière est théologique et canonique, la plus grande part en revient à Pierre, lorsqu'elle est historique et critique, à Jérôme. Le premier publia d'abord : *Il metodo di S. Agostino negli studi*, *Veron.*, 1742, *Rom.*, 1757, publication qui l'impliqua dans une vive controverse sur le probabilisme. Plus tard il soutint une discussion sur l'usure, et composa l'écrit *de Jure divino et naturali circa usuram*, Bonon., 1747, t. II. Il fit paraître une édition des sermons de S. Zénon (Vérone, 1739), de la Somme théologique de S. Antonin (Vérone, 1740), de la Somme de S. Raymond de Pennafort (Vérone, 1744), et composa un traité *de Vi ac Ratione primatus Romanorum Pontificum*, Vérone, 1776 ; tout cela, plus ou moins, avec le concours de Jérôme, qui, de son côté, avec l'assistance de son frère, publia les œuvres du cardinal Noris (Vérone, 1729-34), dont le quatrième volume surtout renferme des travaux de l'éditeur très-estimables, en même temps que *J.-M. Giberti episcopi Veronensis Opera*, Vérone, 1732. L'œuvre la plus célèbre des Ballerini est l'édition de Léon le Grand, qu'ils publièrent

(1) *Gli Scrittori d'Italia*, vol. II, p. 179.

sur la demande du Pape Benoît XIV, pour l'opposer à l'édition mise au jour par le janséniste Pascal Quesnel (1675). Pierre la prépara non-seulement en jouissant pendant dix-huit mois de l'accès le plus libre au Vatican et aux autres bibliothèques de Rome, mais en pouvant emporter dans sa demeure les précieux manuscrits de ces bibliothèques. L'édition parut en 1755-57 à Venise, en trois volumes, dont le troisième surtout, qui remonte aux anciennes collections de droit canon jusqu'à Gratien, fait époque dans l'histoire littéraire du droit canon.

HILDENBRAND.

BALMÈS (JAIME), un des prêtres les plus distingués et des savants les plus solides qui aient honoré non-seulement l'Espagne, mais l'Église catholique, dans les temps modernes. Né à Vich, en Catalogne, le 28 août 1810, de parents pauvres et honnêtes, il se distingua de bonne heure par sa piété et son intelligence. Appelé au sacerdoce par une invincible vocation, il fit ses études ecclésiastiques d'abord dans le séminaire épiscopal de Vich, plus tard dans le collége de Saint-Charles Borromée, de l'université de Cervera (aujourd'hui abolie), où il resta pendant sept ans et prit le grade de licencié en théologie. Son mérite lui valut bientôt le diplôme de docteur honoraire. Il se retira alors dans sa ville natale et y consacra encore quatre années à ses études. Il ne fut point apprécié dans sa patrie. En 1837, faute d'emploi, il accepta une chaire de mathématiques. C'est alors qu'il publia son excellente brochure intitulée : *Observaciones sociales, politicas y economicas, sobre los bienes del Clero*, à l'occasion du pillage des biens de l'Église provoqué par la révolution. Cette brochure excita un grand intérêt dans toute l'Espagne, même aux Cortès, auxquelles Martinès de la Rosa en lut des pages entières ; elle fit connaître Balmès et lui valut une grande célébrité (1).

Bientôt après il alla habiter Barcelone, et y composa un second ouvrage non moins remarquable : *Consideraciones sobre la situacion de España*, dirigé principalement contre Espartero, alors à l'apogée de son pouvoir ; c'était un acte de hardiesse qui aurait pu facilement être fatal à son auteur. C'est à cette époque aussi que, stimulé par la lecture de l'ouvrage de M. Guizot sur la civilisation en Europe, il écrivit ses deux volumes sur le protestantisme : *el Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, qui fut immédiatement traduit en français par un de ses amis et fonda sa réputation en deçà des Pyrénées. Ce livre est un des meilleurs ouvrages qui ait été écrit sur le protestantisme en général.

En même temps que Balmès publiait ce livre, il faisait paraître, avec ses amis Roca y Cornet et Ferrer y Subirana, une gazette à Barcelone, sous le titre de *la Civilizacion*, qu'il continua plus tard tout seul sous le titre de *la Sociedad*. Ces deux feuilles, mais surtout la dernière, renferment une masse d'articles excellents, répondant aux besoins du temps, sur la religion, la politique et la société. *La Sociedad* fut réimprimée à Barcelone en 1851. Balmès avait commencé à y passer en revue et à réfuter les objections les plus répandues contre la religion, dans une série de lettres qu'il compléta plus tard sous le titre : « Lettres à un sceptique, *Cartas á un esceptico*. » En même temps il composa des instructions religieuses pour les enfants (*la Religion demostrada al alcance de los niños*). Cet ouvrage, qui a déjà neuf éditions, s'est rapidement répandu en Espagne et dans toute l'Amérique espagnole. Lors

(1) Une seconde édition en a été faite à Barcelone en 1854.

du bombardement de Barcelone (1843), une bombe tomba dans son cabinet sur son canapé, pendant qu'il composait la logique populaire sous le nom de *el Criterio*, qui fut immédiatement traduite en français et en allemand. Après la chute d'Espartero Balmès fut appelé à Madrid, où il continua à travailler dans l'intérêt de la religion et de la nation, en publiant un nouveau journal, *el Pensamiento de la nacion*, en entretenant des rapports intimes avec les personnages influents de la cour, en prenant une part active au projet de mariage de la jeune reine Isabelle avec le fils aîné de don Carlos, projet qui lui paraissait le remède le plus efficace aux maux de sa patrie.

Il accepta même une mission politique auprès de Don Carlos, et parvint à le faire renoncer à son titre de roi, dont ce prince transmit les droits au comte de Montémolin. Malheureusement ce plan, qui aurait pu épargner beaucoup de malheurs à l'Espagne, échoua contre l'influence de la cour de France. Balmès, voyant ses espérances renversées, se retira de la politique, et consacra les dernières années de sa vie exclusivement à l'étude et à la rédaction de ses œuvres philosophiques, sans contredit les meilleures de celles qui sont dues à sa plume. Dans son ouvrage capital, intitulé *Filosofia fundamental*, il recherche les idées fondamentales de cette science avec une pénétration, une clarté et une impartialité qui lui assurent une des premières places parmi les philosophes des temps modernes. Formé à l'école de S. Thomas d'Aquin, dont il avait étudié les œuvres avec une ardeur extraordinaire, il ne construit pas un système nouveau et éphémère, mais il se montre véritable éclectique et critique de la meilleure espèce, sans cesser d'être original et nouveau. Il connaît à fond la philosophie allemande moderne, qu'il apprécie avec une parfaite justesse, et souvent avec une dure, mais équitable sévérité. Son dernier ouvrage, qui est un compendium des éléments de la philosophie (*Filosofia elemental*), a été employé avec succès dans les écoles comme manuel; Balmès en a fait une traduction latine sur la demande de l'archevêque de Paris, Mgr Affre. Il prit pour la dernière fois la plume et formula ses espérances pour l'avenir dans une brochure intéressante intitulée *Pie IX*. Balmès, qui depuis longtemps portait dans une maladie de poitrine le germe d'une mort prématurée, succomba le 9 juillet 1848 à Vich, après une trop courte carrière, merveilleusement remplie, au service de l'Église et de sa patrie. Balmès a eu une grande influence sur ses compatriotes; il a remis en honneur dans la vie publique les vieilles traditions catholiques de son pays, ébranlées par la révolution. S'il n'a pas réussi à arracher la cour et les hommes politiques à l'inertie morale qui les paralyse, si les agitations permanentes de l'Espagne prouvent combien elle est malade, Balmès a contribué à fortifier les éléments de vie, les principes de régénération répandus en abondance parmi le peuple, et qui devront l'emporter nécessairement sur un mal dont les excès mêmes provoquent une salutaire réaction. Le nom de Balmès est en estime dans tous les partis; c'est ce que prouvent non-seulement le monument de marbre que lui a érigé sa patrie sur une place qui porte son nom, non-seulement les éditions multipliées qu'on a faites de ses ouvrages, mais encore et avant tout le respect en quelque sorte religieux que, à l'exception de quelques athées, lui porte tout le parti libéral, l'orgueil avec lequel on le nomme et le cite quand il s'agit de la réputation scientifique de l'Espagne, l'amour avec lequel on parle de lui, et la justice générale qu'on accorde aux grandes qualités de son cœur. Balmès a été grand comme politique, philosophe et théologien; c'est la division

de ses ouvrages. Outre ceux que nous avons mentionnés, on peut citer encore un recueil de fragments et de pièces inédites, sous le titre : *Escritos póstumos*, 1850, publié à Barcelone ; *Poesias póstumas*, également éditées à Barcelone. Ses écrits politiques ont été réunis dans un fort volume in-4°, et publiés, comme les autres, après sa mort, à Barcelone, sous le titre de *Escritos politicos*.

BALSAMON (THÉODORE), écrivain ecclésiastique considéré parmi les Grecs de la seconde moitié du douzième siècle, né à Constantinople. Il remplit dans l'église de cette ville les diverses fonctions de diacre, de nomophylace, de cartophylace, et finit par être nommé patriarche d'Antioche, quoique ce patriarcat fût depuis longtemps entre les mains des Catholiques. Son ouvrage le plus célèbre porte le titre de *Scolies* au *Nomocanon de Photius ;* il le commença à la demande de l'empereur Manuel Comnène et du patriarche Michel Anchialus, lorsqu'il était encore diacre, et le continua plus tard étant patriarche; il l'avait dédié au patriarche de Constantinople Georges Xiphilinus. Ces scolies ont été publiées en latin pour la première fois par Hervet, Paris, 1561, et par Agylæus, Bâle, 1562; puis en grec, avec la traduction latine de Hervet, par Fronto Ducæus (ibid., 1620), avec la traduction d'Agylæus, par H. Justeau, Paris, 1615, améliorées par le même dans la *Bibliotheca Juris canonici;* enfin la meilleure édition est celle du *Synodicon* de Beveridge. On a prouvé d'une manière incontestable, dans les derniers temps, que c'est à tort qu'on a attribué à Balsamon la collection connue, qui parut sous son nom, et sous le titre de *Collectio Constitutionum ecclesiasticarum*, dans Justeau, *Bibl. J. c.* II, p. 1225. Biener l'attribue à la fin du règne d'Héraclius, tandis que Heimbach et Bickel pensent qu'elle a été faite à la fin de l'empire de Justin II.— On ignore la date de la mort de Balsamon, qui eut lieu probablement au commencement du treizième siècle.

BALTHASAR, בלשאצר ou בלאשצר (LXX, Βαλθάσαρ), est, d'après le livre de Daniel, le nom du dernier roi de Babylone. Il y est dépeint comme un tyran orgueilleux et débauché (1), auquel, au milieu d'un festin, fut annoncée sa destinée d'une manière mystérieuse, que Daniel interpréta et que Cyrus réalisa. Ce récit de la Bible parle certainement du Nabonnedos de Bérose (2) et du Labynetos d'Hérodote (3). Le récit de la prise de Babylone fait par Xénophon (4) s'accorde tout à fait avec celui de la Bible, quant au caractère de ce prince et quant à la manière dont il mourut. Dans Hérodote, la mère de Labynetos, nommée Nitocris (5), paraît en reine à côté de son fils, comme la Bible place auprès de Balthasar une reine qui le conseille. C'est pourquoi S. Jérôme, à l'exemple de Josèphe (6) et de certains Pères, a reconnu l'identité de Balthazar et de Labynetos. Quant aux difficultés de détail, on peut voir D. Calmet sur Daniel, 5, 1, dans lequel se trouve tout ce que la critique moderne sait à ce sujet.

HANEBERG.

BALUZE (ÉTIENNE) appartient sinon à la première, du moins à la seconde catégorie des hommes qui ont illustré le siècle de Louis XIV par leur art ou leur savoir. Ce qui étonne dans ce personnage, ce n'est pas le génie créateur des poëtes, des philosophes et des orateurs sacrés de cette époque ; c'est une érudition immense et profonde, une intrépide et infatigable application, un don extraordinaire pour découvrir les manuscrits et s'en servir, faculté qui le mirent à

(1) *Dan.*, 5, Le nom de Balthasar revient encore aux chap. 7, 1 et 8, 1, dans *Baruch*, 1, 11, 12.

(2) Jos., *c. App.*, 1, 19.

(3) I, 77, 188.

(4) *Cyrop.*, VII, 5, 30.

(5) Hérod., I, 188.

(6) *Antiq.*, X, 11, 2.

même de publier une foule de documents précieux et inconnus jusqu'alors. Baluze naquit à Tulle le 25 novembre 1630, et fit ses études au collége des Jésuites de sa ville natale. Le 2 janvier 1646 il se rendit à Toulouse, où pendant huit ans il remplit gratuitement des fonctions au collége de Saint-Martial, afin de compléter ses études littéraires et philosophiques. Pour satisfaire au désir de son père, jurisconsulte très-considéré de Tulle, il étudia la jurisprudence à Toulouse : *quia pater ita volebat, sed parum proficiebam*, dit-il lui-même. Son goût l'attirait vers l'étude de l'histoire ecclésiastique et du droit canon, et la bibliothèque de l'archevêque de Toulouse, Charles de Montchal, lui fournit l'occasion de satisfaire son penchant. L'amabilité de son caractère et la curieuse application de son esprit lui concilièrent la bienveillance et l'estime des principaux professeurs de Toulouse. En 1652 il écrivit son premier ouvrage, *Anti-Frizonius*, dans lequel il démontra les erreurs commises par Pierre Frizonius dans son histoire des cardinaux français, *Gallia purpurata*. Conformément aux mœurs de son temps, d'après lesquelles tout jeune savant se plaçait sous la protection d'un Mécène, pour obtenir par son crédit et ses ressources les moyens de travail qu'il n'aurait pu se procurer par lui-même, Baluze songea à s'attacher à un savant évêque. Après s'être arrêté pendant quelque temps à Tulle pour y refaire sa santé altérée (1654-1656), il fut invité de la manière la plus vive et la plus gracieuse à prendre part à ses travaux, en demeurant avec lui, par l'archevêque de Toulouse, le célèbre Pierre de Marca, qui succéda au cardinal de Retz sur le siége archiépiscopal de Paris. Baluze resta auprès de lui jusqu'à sa mort (1662), et lui prêta son concours pour les nombreux travaux de l'archevêque, entre autres pour le célèbre ouvrage *de Concordia Sacerdotii et Imperii*, qu'il augmenta et édita plusieurs fois à Paris, en 1663, 1669 et 1704. Il soigna aussi, d'après les manuscrits laissés par P. de Marca, l'édition de *Marca Hispanica, h. e. Geographica et historica descriptio Cataloniæ, etc.*, Paris, 1688, in-fol., et écrivit, comme témoignage de sa reconnaissance, la *Vie de Marca*, Paris, 1663, in-8°. Après la mort de son bienfaiteur plusieurs évêques cherchèrent à l'attirer auprès d'eux ; mais il préféra la place que lui offrit Colbert, en 1667, de conservateur de sa bibliothèque. Cette bibliothèque, composée d'ouvrages de tous les pays du monde, mise en ordre par Baluze et augmentée par ses soins de nombreux manuscrits, fut léguée par Colbert à Louis XIV. D'après le *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques* et l'*Éloge de Baluze par l'abbé de Vitrac* (1), il fut nommé dès 1670 par Louis XIV à la place de professeur de droit canon, chaire expressément créée pour lui au Collége de France, et obtint une pension ; mais Baluze n'en dit rien lui-même dans son autobiographie, où il raconte d'ailleurs comment, après la mort de Colbert (1683), il se retira dans une maison de campagne appartenant au collége des Écossais de Paris, y fut souvent malade, et devint en 1707 directeur du Collége de France. Il n'avait reçu que la tonsure, et était néanmoins recteur de plusieurs cures, chanoine de Tulle et d'autres collégiales, et en dernier lieu de l'église métropolitaine de Reims. Il s'attira la défaveur de la cour et fut exilé de Paris pour avoir écrit son *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne*, Paris, 1708, 2 vol. in-fol. Il se rendit successivement à Rouen, Blois, Tours, et enfin à Orléans, augmentant dans chacune de ces villes son trésor de manuscrits, et enrichissant la science du fruit de ses recherches et de ses travaux. En 1713 il fut rappelé à Paris,

(1) Page 30.

mais n'y recouvra pas sa charge. Il mourut en 1718, âgé de quatre-vingt-huit ans, et fut enterré à Saint-Sulpice.

Il avait ordonné, dans son testament, qu'on vendît sa bibliothèque en détail, afin de donner à beaucoup de savants le moyen d'hériter de ses trésors ; elle fut néanmoins acquise en totalité par le roi et incorporée à la bibliothèque royale ; elle se composait de 10,799 volumes imprimés et de plus de 1500 manuscrits.

Le catalogue le plus complet de ses œuvres, qui montent à 45, se trouve, avec sa biographie, composée par le libraire Martin, dans l'édition des *Capitularia Reg. Franc.* de Chiniac, t. Ier, p. 66-74. Il se divise en quatre classes.

I. Son principal ouvrage historique est *Vitæ Paparum Avenionensium, h. e. Historia Pont. Rom. qui in Gallia sederunt ab a.* 1305 *usque ad a.* 1394, Paris, 1693, 2 vol. in-4o. Puis, outre les livres déjà indiqués et plusieurs vies des saints, *Historia Tutelensis*, lib. III, Paris, 1717, in-4o.

II. Il a rendu un immense service à l'étude du droit canon par ses *Capitularia Regum Francor.*, Paris, 1677, 2 vol. in-fol.; *nova ed. cur. Petro de Chiniac*, Paris, 1780 ; c'est la meilleure édition ; puis par ses *Concilia Galliæ Narbon.*, Paris, 1669, et *Nova Collectio concilior.*, Paris, 1683, in-fol., qui est restée inachevée, parce qu'il craignait de perdre une pension de 1,000 livres que Colbert lui avait assignée sur l'évêché d'Auxerre.

III. La troisième classe de ses œuvres comprend ses éditions précieuses des Pères de l'Église, faites d'après les manuscrits, enrichies de Suppléments savants et nombreux, dont les meilleures sont : *Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opp.*, Paris, 1663, 1669, 1684, in-8o ; — *B. Servati Lupi Presbyt. et Abbat. Ferrar. opera*, Paris, 1664 et 1170, in-8o ; — *S. Agobardi, etc., opera*, Paris, 1666, 2 vol. in-8o ; — *Reginonis Abb. Prum. libri II*, Paris, 1671, in-8o ; — *Antonii Augustini archiep. Tarracon. Dialogorum libri II*, Paris, 1672, in-8o ; — *Lucii Cæcilii Firm. Lactantii liber de Mortibus persecutorum*, imprimé pour la première fois, Paris, 1679 ; *Ultraj.*, 1692, in-8o ; — *Epistolarum Innocentii III, R. P., lib. XI*, Paris, 1682, 2 vol. in-folio. Il ne put obtenir les lettres qui se trouvent au Vatican ; — *Marii Mercatoris opera*, Paris, 1684, in-8o ; — *S. Cæcilii Cypriani Ep. et M. opera*, achevé après sa mort par un Bénédictin de Saint-Maur, et publié à Paris en 1726.

IV. A la quatrième classe appartiennent les nombreux documents extraits pour la première fois d'anciens manuscrits et édités par lui sous le titre de : *Miscellaneorum libri VII*, Paris, 1677-1715, en 7 vol. in-8o, et dont Mansi a donné une nouvelle édition en 4 volumes in-fol., Lucques, 1761 ; enfin la *Bibliotheca Baluziana*, que le savant libraire Gabriel Martin publia à Paris en 1719, en 2 vol. in-8o.

En outre Baluze compara une multitude d'œuvres diverses avec les manuscrits les plus anciens, les expliqua et les annota en marge. Il soigna aussi, assisté pas Ed. Martène, la nouvelle édition du *Spicilegium* de Luc d'Achery ; Paris, 1724, 3 vol. in-fol. — Cf. *L'Europe savante du mois d'août* 1718, art. VI. — Dupin, *Biblioth. des Auteurs ecclésiastiques*, t. XIX, p. 1, éd. Amst., et *Journal des Savants*, 1668 sq. SEITERS.

BAMBERG (ARCHEVÊCHÉ DE). Le territoire qui, aux environs du Mein et de la Regnitz, au nord du royaume actuel de Bavière, formait autrefois la souveraineté de Bamberg et embrassait une étendue de 65 milles carrés, était, avant l'ère chrétienne, habité par des populations slaves. On a retrouvé des restes

du culte idolâtrique des Slaves parmi les antiquités découvertes sur la place de la cathédrale et sous les cryptes de cette église en 1771 et 1834.

Les premiers essais de conversion de ces peuples eurent lieu au temps de Charlemagne. Quinze églises dénotent, le long du Mein et de la Regnitz, l'origine carlovingienne de Bamberg, ainsi qu'une chapelle construite sur le Domberge, au lieu autrefois consacré aux sacrifices de la déesse *Zlota Baba*, qui paraît avoir donné son nom à Bamberg.

Pendant le neuvième siècle Bamberg apparaît comme château fort des comtes de Babenberg. Après leur extinction dans la personne d'Othon III, le château passa, ainsi que son territoire, au duc Henri de Bavière, et de celui-ci en héritage à son fils Henri VI de Bavière, plus tard S. Henri (II), empereur d'Allemagne (1).

Peu après son mariage avec Cunégonde, fille de Sigefried, comte des Ardennes et du Luxembourg, Henri fit don de son héritage paternel à sa pieuse compagne et consacra une grande partie de ses soins et de sa fortune à agrandir et à enrichir cette importante possession.

Deux ans après son élection comme roi des Romains, Henri célébra la fête de la Nativité de la sainte Vierge avec Cunégonde à Bamberg (1004), et il forma la résolution d'y fonder un évêché et d'y bâtir une cathédrale digne de son fondateur. La construction de cette cathédrale dura jusqu'en 1007, ainsi que les négociations avec l'évêque d'Eichstadt et de Wurtzbourg pour la délimitation du nouvel évêché. Les limites primitives de l'évêché sont indiquées dans Ussermann, *Germ. S. episcop. Bamberg.*, 1802, in-4°, éd. S. Blas. Le nouveau diocèse embrassa 4 archidiaconats, Bamberg, Cronach, Hollfeld et Ikolsheim (Eggelsheim) (1).

Le premier évêque de Bamberg fut le chancelier Éberhard, auquel on fit une cour avec quatre ministres princiers pour rehausser la dignité du nouvel évêché. L'évêché était placé immédiatement sous la suprématie du Saint-Siége. Une trace très-faible des rapports de Bamberg avec la métropole se conserva dans l'obligation qu'eut l'archevêque de Mayence d'inviter l'évêque de Bamberg aux synodes provinciaux.

Henri II resta jusqu'à la fin de sa vie le protecteur de cette fondation; immunités, dons nouveaux de terres et de revenus, d'ornements précieux, de missels, qui sont restés jusqu'à nos jours un objet d'admiration pour les amis des arts, prouvèrent le zèle du pieux empereur et de sa jeune femme pour relever la gloire de Bamberg parmi toutes les églises de l'empire. L'empereur Henri choisit la cathédrale pour son lieu de repos (2); on l'y porta en effet solennellement le 17 octobre 1024; le 10 mars 1040 il fut suivi par sa femme sainte Cunégonde.

L'évêché de Bamberg compte, de 1007 à 1803, une série de 62 évêques. Bamberg commença à devenir une dépendance immédiate de l'empire sous l'évêque Henri de Schmiedefelden (1242-1257), lorsque les possessions temporelles de la cathédrale s'augmentèrent considérablement par l'adjonction des biens du duc de Méranie, Othon II.

L'élection des huit premiers évêques du nouveau diocèse avait été faite par l'empereur, comme patron de l'Église de Bamberg. Depuis la fin de la lutte des investitures jusqu'à la sécularisation l'élection appartint au chapitre et fut rarement troublée par la violence.

(1) Conf. Ludwig, *Scriptt.*, Bamberg, t. I, p. 430.

(1) Conf. Würdtwein, *Nov. Subst.*, VII, 195.
(2) Conf. J. Gretserl, *S. J. Sanctt.*, *Bamberg.*, *Ingolst.*, 1611, in 4. *Vita S. Henrici Imper.*, *aut. Adelbold*, *in Actt. SS. Jul.*, t. III, p. 711-793.

Parmi les princes de l'Église les plus distingués de ce diocèse nous indiquerons : Suidger de Mayendorf, qui devint le Pape Clément II (1047) (1), fondateur de la fameuse abbaye de Sainte-Thérèse, près du Mein ; Günther, qui alla à la croisade en 1064, et mourut au retour, en juillet 1065, à Weissenburg. Ses dépouilles furent enveloppées dans un tapis précieux, apportées à Bamberg et enterrées dans le chœur de Saint-George de la cathédrale. Othon I de Méranie, restaurateur de la cathédrale, brûlée en 1081, et apôtre des Slaves et des Wendes, fut mis au nombre des saints (†30 juin 1139).

D'autres noms remarquables, comme celui de Othon II d'Andechs, Berthold de Leiningen, Frédéric de Hohenlohe, appartiennent à l'histoire spéciale de la principauté de Bamberg.

La réforme exerça ses ravages dans cette belle portion de la catholicité comme ailleurs. L'évêque George III, échanson héréditaire de Limbourg (†.1522), séduit par les promesses des novateurs, ouvrit les portes de son bercail à leurs prédications et à leurs livres. Parmi ses successeurs, Weigand de Redwitz († 1556) attira la guerre des paysans dans le pays et une partie du diocèse tomba au pouvoir des hérétiques et des seigneurs étrangers. Il fallut tous les efforts des évêques Neithart de Thüngen et Godefroi d'Aschhausen pour reconquérir la majeure partie du troupeau égaré, secondés qu'ils furent par les princes et les ducs de Bavière. La guerre de Trente-Ans épargna en somme la ville et le territoire de Bamberg.

Les parties ravagées furent remises en état par le prince-évêque Melchior Othon, uni au chanoine Hier de Wurzbourg, à Schenk de Stauffenberg, à M. de Seckendorf et d'autres. Melchior Othon († 1635) fonda aussi l'université de Bamberg, autrefois célèbre, et dont il ne reste plus aujourd'hui que le lycée.

Dans le courant du dix-huitième siècle les évêques les plus remarquables furent :

1. Lothaire de Schönborn (†1729), qui sacra son neveu Philippe-François de Schönborn évêque de Wurzbourg, et depuis lors les évêchés de Wurzbourg et de Bamberg furent presque toujours réunis sur la même tête ;

2. Le prince-évêque Frédéric-Charles de Schönborn, surnommé le Fleury allemand († 1746) ;

3. Louis d'Erchthal, un des plus sages princes de l'Église.

La sécularisation atteignit ce diocèse en 1804, sous l'administration du prince-évêque Chrétien-François de Busseck et de son neveu et coadjuteur Georges-Charles de Fechenbach. Les deux princes furent réduits à une pension, et de tout l'éclat de leur ancienne situation ne conservèrent que la sépulture dans la cathédrale de Bamberg.

Le concordat conclu en 1817 par la Bavière avec le Saint-Siége érigea Bamberg en archevêché ; Joseph-Marie de Frauenberg (†21 janvier 1824) en fut le premier archevêque. Il eut pour successeur le coadjuteur de Ratisbonne, Gaspard Urban.

La fondation et la construction de la cathédrale de Bamberg remontent, comme nous l'avons dit, aux premières années du règne de l'empereur Henri le Saint ; la dédicace en fut célébrée le 6 mai 1012 par Jean, patriarche d'Aquilée. Le dimanche de Pâques 1081, un incendie consuma l'église jusqu'aux murailles. L'évêque Rupert († 1101) et son successeur Othon le Saint la rétablirent dans son antique splendeur ; la seconde dédicace eut lieu le 3 avril 1111. La cathédrale de Bamberg est un des monuments les plus grandioses du style byzantin que le moyen âge ait élevés. La

(1) *Voy.* Clément II, pape.

proportion radicale est 5 : 10. La nef repose sur dix colonnes; elle a 110 mètres de long; elle a deux absides et deux chœurs, de forme pentagonale, couronnés de fenêtres en cintre. Les murs sont en pierre de taille ; les murailles des bas-côtés sont ornées de fenêtres cintrées. Au-dessus des deux chœurs s'élèvent les quatre tours divisées en étages et bâties en pierre de taille. Une petite galerie ouverte à colonnettes relie les deux tours au-dessus du chœur de Saint-George, comme on le voit au dôme de Spire. Les quatre grandes entrées s'ouvrent aux quatre branches de la croix; le portail principal est au nord.

Presque tous les princes-évêques qui se sont succédé à Bamberg eurent soin de laisser dans la cathédrale un souvenir de leur épiscopat, en ajoutant aux richesses de cet édifice, les uns un monument, les autres des tableaux.

En 1780 le chapitre eut la triste pensée de transformer l'intérieur de l'antique dôme conformément au style rococo alors dominant en France ; heureusement la dépense empêcha l'exécution de ce plan déplorable. Le vieux et respectable monument fut à la même époque défiguré par toutes sortes d'additions et de rénovations étranges, qui obligèrent le roi de Bavière, Louis, d'ordonner une restauration complète qui ramena l'édifice à son style primitif. Cette restauration fut achevée de 1828 à 1836 par les architectes Rupprecht, Heideloff et de Gärtner. La troisième et dernière inauguration du dôme eut lieu le 21 décembre 1841. Le principal ornement de la cathédrale consiste, outre les autels, en un certain nombre de monuments funèbres, auxquels presque tous les artistes de réputation du moyen âge ont consacré leur talent et attaché leur nom (1).

La ville de Bamberg est partagée en quatre paroisses : la paroisse de la cathédrale, l'ancienne paroisse de Notre-Dame (dont l'église fut bâtie en 1387), Saint-Martin (église des Jésuites bâtie en 1690), et Saint-Gandolphe (bâtie en 1200). L'ancien Bamberg n'était pas moins riche en couvents et en fondations de tous genres que les autres villes impériales de son importance ; le couvent de Saint-Michel était le plus célèbre (1). Bamberg a, dans son lycée, des cours complets de théologie et une bibliothèque importante et riche en manuscrits.

Reischl.

BAN. *Voir* Excommunication.

BANAIAS (בְּנָיָהוּ ou בְּנָיָה; LXX, Βαναίας).

1. Fils de Joïada, un des premiers héros de David et capitaine de sa garde, composée des Céréthiens et des Phéléthiens (2). Il tua les deux lions de Moab, c'est-à-dire deux héros moabites, ou, d'après les Septante, avec lesquels Josèphe est d'accord (3), les deux fils du Moabite Ariel. Que ce soit l'un ou l'autre, le fait est une preuve de son courage héroïque. Plus tard il attaqua sans armes un Égyptien armé de sa lance, qu'il lui arracha et dont il le perça. Il descendit dans une citerne où se trouvait un lion et le tua (4). Dans les derniers jours de David, lorsque Adonias voulut s'emparer du trône (5), Banaïas se mit du côté de Salomon (6), qui le chargea plus tard de faire périr Joab et lui ordonna de prendre le commandement de toute l'armée (7).

(1) *Voyez Description des monuments du* *Dome de Bamberg*, Bamb., 1827. Jæck, *Bamberg dans le passé*, 1843. Le Chapitre de Bamberg possède les précieux dessins du peintre Rupprecht, mort en 1831.

(1) *Voy.* Andr. Goldmayer, *Description histor. de la résidence épiscop. de Bamberg*, Nuremberg, 1644.

(2) II *Rois*, 8, 18 ; 20, 23 ; 23, 20.

(3) *Antiq.*, VII, 12, 4.

(4) II *Rois*, 23, 20-22.

(5) *Voy.* cet article.

(6) III *Rois*, 1, 36 sq.

(7) *Ibid.*, 2, 29-35.

n'y ajoutent rien. Ce serait donc une faute grave de remettre dans un cas donné le Baptême parce qu'on n'aurait pas d'eau des fonts baptismaux. C'est cette matière essentielle du Baptême qui a fait donner au sacrement le nom de *lavacrum aquæ*, *sacramentum aquæ*; l'eau elle-même est appelée *unda genitalis*, *fluvius aquæ vitalis*.

Secondement l'ablution (*ablutio*) peut avoir lieu de trois manières : par immersion du baptisé dans l'eau, *immersio*; par infusion, *infusio*; par aspersion, *aspersio*. Dans ce dernier cas, comme dans l'infusion, c'est principalement la tête qui est lavée. L'ablution se fait trois fois, cependant une seule suffit (1).

Troisièmement les paroles qui doivent accompagner cette ablution, et qui constituent la *forme du Baptême*, sont : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, » ou d'autres analogues, exprimant la même chose, par exemple : « Ce serviteur du Christ est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (comme disent les Grecs); mais il est indispensable que ces paroles se prononcent absolument en même temps que l'eau est versée. Il n'y aurait point de Baptême si on les disait avant ou après l'ablution. La raison toute simple en est que ces paroles donnent à l'ablution son sens, sa valeur particulière, lui transmettent la vertu même qui fait qu'elle est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire non une ablution corporelle, qui purifie et rafraîchit les sens, etc., mais une ablution spirituelle, qui change, renouvelle et régénère l'homme. Par le même motif il ne suffit pas d'accompagner l'ablution simplement des mots : Au nom du Père, etc.; il est indispensable de les faire précéder des mots : « Je te baptise, » ou « Sois baptisé, » ou d'autres semblables (2), cette forme exprimant aussi bien la foi de celui qui administre que la foi de celui qui reçoit le Baptême, en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, à qui désormais appartiendra le nouveau baptisé. Le Baptême a reçu le nom de « Sacrement de la Trinité, Sacrement de la Foi, *Sacramentum Trinitatis*, *Sacramentum Fidei*, ou encore Sceau de la Foi, *Obsignatio Fidei*, ou simplement le Sceau, *Sigillum*, *Signaculum*. »

b. Le *ministre du sacrement* (*minister sacramenti*) est d'abord le prêtre; puis, avec l'autorisation du prêtre présent le diacre, et, en cas de besoin, chacun, le laïque comme le clerc, la femme aussi bien que l'homme, même ceux qui sont hors de l'Église, un schismatique, un hérétique, un juif, un païen (1).

c. *Qui peut recevoir le Baptême?* Quiconque n'est pas Chrétien; seulement il faut observer que le Baptême ne peut être imposé à personne. De même qu'il faut que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Église, de même il faut que celui qui est baptisé ait l'intention de recevoir ce que l'Église donne; c'est pourquoi le Baptême des adultes présuppose l'instruction suffisante, et la question faite au catéchumène s'il veut être baptisé. On demande si des enfants et des insensés peuvent être baptisés. Quant aux enfants l'affirmative est absolue; non-seulement ceux qui ont été baptisés comme enfants ne doivent plus être rebaptisés, mais encore ils ne peuvent pas, arrivés à l'usage de raison, confirmer ou infirmer à leur gré ce qui a été fait à cet égard, ce qui a été promis dans le Baptême par les parrains en leur nom. Une fois baptisés, ils sont absolument considérés et traités comme tels, c'est-à-dire comme Chrétiens (2). Mais il est rigoureusement exigé

(1) *Cat. rom.*, l. c., qu. 17-19.
(2) C. 1, X, *de Bapt. et ejus eff.*, 3, 42.

(1) *Voy.* l'art. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.
(2) *Conc. Trid.*, S. VII, *de Bapt.*, c. 12-14. Conf. *S. V.*, c. 4. *Cat. rom.*, loc. cit., qu. 31-33.

de Chester, en 613, à la suite de laquelle 1,200 ecclésiastiques, la plupart moines de Bangor, qui étaient réunis sur une colline, où ils invoquaient le Ciel pour le succès des armes bretonnes, furent massacrés. Sur les ruines de Bangor s'éleva plus tard un nouveau couvent beaucoup plus petit que l'ancien (1). A la fin du onzième siècle, Bangor fut érigé en évêché (2).

Le couvent irlandais de Bangor fut fondé vers 550 par S. Comogell, et devint, sous sa direction, une pépinière de savoir et de piété. Ses disciples Colomban (3) et Luan transplantèrent l'excellent esprit du couvent de Bangor dans les nombreuses maisons qu'ils fondèrent. Le célèbre archevêque d'Armagh Malachias (4) restaura Bangor dévasté par des pirates. Voyez *Vita S. Comaglli*, dans Boll., 10 Maji, et *Vita S. Columbani*, dans Mabill., *Act. SS. sæc.* 11, *ad ann.* 615. SCHRÖDL.

BAPTÊME, *Baptismus* ou *Baptisma*. Le premier des sept sacrements chrétiens. Ce sacrement a encore d'autres noms qui se présenteront d'eux-mêmes et s'éclairciront au fur et à mesure que nous les rencontrerons dans l'histoire. Celle-ci devra exposer d'abord le dogme en lui-même, en second lieu les faits qui sont nécessaires à l'intelligence de ce dogme, et enfin une explication scientifique du dogme.

I. *Le dogme.* Si nous résumons ce que le concile de Florence et le concile de Trente (5) exposent comme la doctrine de l'Église à cet égard, et ce que le Catéchisme romain explique authentiquement, nous voyons d'abord, d'une manière générale, que le Baptême est le sacrement de la régénération, régénération qui s'opère par l'eau unie à des paroles déterminées (*sacramentum regenerationis per aquam in verbo*). Ce qui en fait un mystère, et par là un sacrement, c'est qu'une ablution unie à certaines paroles produit la régénération d'un homme et fait de lui un nouvel homme. Voyons d'abord le Baptême *en lui-même*, ensuite dans ses *effets*.

1° Il y a trois choses à considérer dans le Baptême : l'opération; le sujet qui opère, *minister sacramenti*, et l'homme sur qui il opère, le baptisé.

a. En ce qui concerne l'opération, il s'agit de savoir ce que l'Église a décidé : premièrement quant à la matière en elle-même, l'eau (*materia sacramenti*); secondement quant à l'ablution (*ablutio*); troisièmement quant aux paroles qu'il faut unir à l'ablution ou avec lesquelles doit se faire l'ablution (*forma sacramenti*).

Premièrement, quant à la matière, il est défini que l'eau seule et l'eau naturelle est la matière (*aqua vera et naturalis*) avec laquelle le sacrement peut s'administrer, et que cette matière est absolument indispensable. Par conséquent le Baptême n'aurait pas lieu s'il n'y avait pas d'ablution, ou si celle-ci se faisait avec une autre matière que l'eau, et l'eau naturelle, par conséquent avec du lait, du vin, de la bière, un liquide quelconque. Quant à l'eau, il est indifférent qu'elle soit douce ou amère, que ce soit de l'eau de mer ou de pluie, de marais ou de fleuve, chaude ou froide; il est seulement exigé que ce soit réellement de l'eau, et pas autre chose que de l'eau. On sait que l'eau dont on se sert au Baptême en général, d'après le vœu de l'Église, est bénite, qu'on y mêle du saint chrême; mais il ne faut pas oublier que ce n'est ni la bénédiction, ni le saint chrême qui rend l'eau propre au Baptême; elle y est propre par elle-même; le saint chrême, la bénédiction

(1) *Voy.* Némius, abbé de Bangor, qui, vers 858, écrivit une *Histoire de la Bretagne*.

(2) *Voy.* Godwin, *de Episc. Angl.*

(3) *Voy.* cet article.

(4) *Voy.* cet article.

(5) Eugen., IV, *ad Armen.*, sess. VII, *de Bapt.*, *et passim.*

près, on remarque que dans l'administration de ce Baptême d'urgence il a été commis une faute formelle, essentielle (et le prêtre non-seulement peut, mais doit, dans tous les cas de ce genre, faire l'examen nécessaire), on demande ce qu'il faut faire.

La réponse ayant été donnée par l'Église, comme nous l'avons dit, ceux-là commettent un sacrilége qui, dans tous les cas, même lorsque le Baptême a été administré par une personne sûre, rebaptisent sous condition. On dit, il est vrai, *tutius eligendum*, il faut choisir le plus sûr; mais celui qui agit contre une décision aussi formelle et aussi fondée que celle de l'Église dans ce cas, et qui traite aussi légèrement un sacrement administré, ne choisit pas le plus sûr; il viole manifestement une décision formelle de l'Église et commet un péché.

Le second point, savoir qu'on ne peut baptiser que des êtres humains vivants, s'entend si clairement qu'il ne serait pas nécessaire, qu'il ne serait même pas permis d'insister, si on n'avait colporté la fable d'un *Baptême des morts*. En effet, quelques écrivains ecclésiastiques (1) rapportent que d'anciens hérétiques, des partisans de Cérinthe, de Marcion, des cataphrygiens, admettaient, en se fondant sur le texte de S. Paul, I Cor., 15, 29, un Baptême des morts, soit en baptisant des morts qui étaient décédés comme catéchumènes, soit en baptisant des vivants au nom et pour le salut des morts. Mais cette tradition n'est pas certaine, et il est difficile dans tous les cas de déterminer en quoi elle consiste. C'est de S. Irénée (2) et de Tertullien (1) qu'on paraît l'avoir tirée. Il est évident que S. Irénée ne parle pas d'un Baptême des morts, mais d'une consécration des mourants (τελευτῶντες) qui avait lieu rarement chez les Marcosiens; ce que dit Tertullien est si obscur et si vague qu'on n'en peut rien conclure. Dans tous les cas, la question du Baptême des morts n'a d'autre intérêt que celui de la curiosité. Toutefois il faut remarquer que le concile provincial de Carthage (397) accompagna la défense de donner l'Eucharistie à des morts d'un avertissement contre l'opinion de ceux qui admettent qu'on pouvait plutôt donner le Baptême à des morts.

2° On énumère ordinairement parmi les *effets* du Baptême : premièrement la rémission des péchés et de la peine due au péché; secondement la grâce, l'illumination, la sanctification, et troisièmement l'état d'enfant de Dieu et la participation à la béatitude éternelle. Ces données sont vraies, mais incomplètes. Distinguons d'abord *ce que* le Baptême produit, et ensuite *comment* il le produit.

Eugène IV (2) répond d'une manière générale à la première question en exposant que, par le Baptême, nous devenons les membres du Christ, que nous sommes incorporés à l'Église, de sorte que le Baptême est la porte par laquelle nous entrons dans la vie spirituelle : *Primum omnium sacramentorum locum tenet Baptismus, quod vitæ spiritualis janua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiæ*. Ces paroles complètent l'explication du concile de Trente, qui dit que dans le Baptême nous sommes revêtus de Jésus-Christ, et devenons par là une créature nouvelle et régénérée

(1) Philastrius, *de Hæres.*, n. 49. Cataphryges, Epiphan., *de Hæres.*, lib. I, t. II; *Hæres.*, 28, n. 6, et lib. I, t. III. Indic., *Hæres.*, 42. Chrysost., *Hom.*, 40, in c. 15, ep. I, *ad Cor.* Conf. Théod., *Hær. fab.*, I, 11.

(2) *Adv. Hær.*, I, 21.

(1) Tertull., *de Resurrect. carn.*, c. 48, et *adv. Marc.*, V, 10.

(2) *Conc. Flor.*

(*per Baptismum Christum induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura*) (1). C'est en cela que consiste le principal effet ou plutôt tout l'effet du Baptême, et c'est pourquoi, comme nous l'avons dit, le Baptême est appelé le sacrement de la régénération. Cet effet principal renferme tous les autres.

Et d'abord nous sommes par là même libérés de tout péché personnel et originel et de toute peine qui en aurait été la suite, et par conséquent nous devenons participants de la béatitude divine, car la rémission du péché et de la peine du péché n'est autre chose que la cessation de la séparation d'avec Dieu (2). Il est évident que cette renaissance est spirituelle et non corporelle. Le Christ devient par là le restaurateur de la race humaine, le père de l'humanité régénérée; mais il n'est père de la race humaine que quant à son esprit; quant au corps, Adam est et reste pour toujours la souche du genre humain; par conséquent la race humaine, comme race, demeure physiquement toujours la même, telle qu'elle est sortie d'Adam, une race infectée de mal, une race corrompue, et quiconque appartient à cette race, c'est-à-dire tout homme venant en ce monde, sans exception, est soumis, par cela qu'il est de la race et quelle que soit la régénération de son esprit, à cette corruption originelle. Cette corruption au plus haut degré constitue la concupiscence (3). De là le sens du dogme formulé par le concile de Trente (4): « La concupiscence demeure dans ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ par le Baptême. La concupiscence attire naturellement et perpétuellement au péché, et c'est ainsi qu'avec la concupiscence demeure en

(1) Sess. XIV, cap. 2, *de Pænit.*
(2) *Trid.*, sess. V, can. 5.
(3) *Voy.* cet article.
(4) Sess. V, c. 5. Conf. *Cat. rom.*, qu. 42, 47.

nous la possibilité de perdre par le péché la grâce obtenue par le Baptême (1). Quand donc le péché a lieu, il est naturellement suivi de ses conséquences et ne peut être effacé que par la Pénitence; par conséquent le Baptême n'exclut pas la Pénitence (2). »

Celui qui pèche après le Baptême entre en lutte avec les éléments divers qui se disputent sa liberté. Dès lors il faut que la volonté de Dieu soit posée comme loi en face du baptisé (3), et la pratique de la vertu, les promesses, les vœux, tout ce qui peut raffermir l'homme dans l'accomplissement de sa loi, non-seulement ne sont pas exclus, mais sont ordonnés (4). En un mot, malgré l'alliance contractée par le Baptême entre le baptisé et Jésus-Christ, l'homme ne cesse pas d'être homme; il est appelé à user à la fois de la grâce qui lui est donnée et des forces naturelles qui lui appartiennent. Aussi le Baptême n'est pas le tout du Chrétien; c'est le commencement de tout, c'est le premier acte d'un procédé qui dure toute la vie. Dès lors il n'est pas restreint à la simple rémission du péché, mais:

Il a un caractère positif, il renferme et produit des effets positifs. Telle est la définition dogmatique. Le Catéchisme romain dit (5): « Non-seulement par la vertu du Baptême nous sommes délivrés du mal, mais encore nous sommes enrichis de biens et de dons remarquables. » Ce que la grâce opère en nous par le Baptême est non-seulement une pure rémission des péchés, mais encore une vertu, une qualité divine (*divina qualitas*), qui demeure dans l'âme comme une propriété, qui se manifeste comme un éclat et une

(1) *Trid.*, s. VII, *de Bapt.*, c. 6.
(2) *Ibid.*, c. 10.
(3) *Ibid.*, c. 7 et 8.
(4) *Ibid.*, c. 9.
(5) Qu. 49.

lumière effaçant toutes les taches de notre âme et la rendant plus belle et plus resplendissante. Cette grâce positive a donc pour conséquences les vertus, c'est-à-dire les actes et les œuvres qui sont nécessaires du côté de l'homme pour opérer sa justification (1).

Ici nous reconnaissons clairement :

Que devenir membre de Jésus-Christ n'est autre chose qu'être incorporé dans son Église ;

Que les grâces spéciales désignées comme rémission des péchés et sanctification sont données par cette incorporation même et en sont la suite, car c'est dans l'Église qu'a lieu le combat dont nous avons parlé plus haut ; c'est dans l'Église que se trouve l'homme à qui il a été donné de participer à la rémission des péchés et à la sanctification. Si nous parlons en termes purement théologiques, *in terminis theologicis*, nous dirons : Tandis que dans les autres sacrements il est accordé d'abord et principalement une grâce actuelle, *gratia actualis*, et que ce n'est qu'en second lieu, *secundo loco*, en union avec cette grâce actuelle, qu'est donnée la grâce habituelle, *gratia habitualis*, dans le Baptême c'est la grâce habituelle qui est donnée immédiatement et la première, et ce n'est qu'en union avec elle, en vertu et comme conséquence de cette grâce, qu'est donnée la grâce spéciale appelée *remissio peccatorum et sanctificatio*. C'est de là que le Baptême a reçu aussi le nom de *Sacramentum renovationis et regenerationis* (2), *Ablutio peccatorum* (3), *Vitæ novitas* (4), *Sanctificatio* (5), *Sepultura hominis cum Christo in mortem* (6), *Circumcisio non manu facta* (1), *Illuminatio* (2).

En second lieu, comment le Baptême opère-t-il ? Il opère comme tout autre sacrement ; d'abord :

Ex opere operato (3). Toutefois il y a une différence en ce que, pour le Baptême et pour la Confirmation, on donne un parrain au baptisé, ce qui n'a pas lieu dans les autres sacrements (4), et ce qui prouve que celui qui est baptisé (tout comme le confirmé) ne peut pas en général par lui-même être dans la disposition et avoir l'intention nécessaire pour recevoir ce sacrement, comme celui qui reçoit tout autre sacrement. Ce fait est fondé sur ce que le sujet à baptiser doit être considéré comme un enfant mineur qui est à la porte de la vie chrétienne. Observons encore, premièrement, qu'il n'importe pas, quant à cette question, que celui qui doit être baptisé soit un adulte ou un enfant, que cela ne constitue pas une différence essentielle ; secondement, que la présence d'un parrain n'est pas tellement essentielle et indispensable que sans lui le Baptême ne puisse être valablement administré.

Le Baptême opère, comme la Confirmation et l'Ordination, non pas d'une manière temporaire, mais d'une manière permanente, en ce qu'il imprime à l'âme un caractère indélébile (5). Outre ce qui est dit à l'article général des Sacrements à ce sujet, nous ajouterons que si, par suite du caractère indélébile qu'il imprime, le Baptême ne peut être renouvelé, et par conséquent ne doit pas l'être lorsqu'un baptisé abandonne l'Église, renie le Christ et revient ensuite à l'Église (6), il est évident que ce car

(1) *Cat. rom.*, qu. 50.
(2) *Tit.*, 3, 5.
(3) *Act.*, 22, 16.
(4) *Rom.*, 6, 4.
(5) 1 *Cor.*, 6, 11.
(6) *Rom.*, 6, 4.

(1) *Col.*, 2, 4.
(2) *Hébr.*, 6, 4.
(3) *Voy.* cet article.
(4) *Voy.* l'art. PARRAINS.
(5) *Voy.* SACREMENTS.
(6) *Trid.*, sess. VII, can. 11, *de Bapt.*



tère indélébile ne se rapporte qu'à l'effet primitif et général du Baptême, et qu'on ne veut dire autre chose par là que ceci : en vertu du Baptême celui qui n'est pas Chrétien devient Chrétien et le reste pour toujours ; quant à l'essence le Chrétien ne peut pas cesser de l'être. C'est ce que dit le Catéchisme romain lorsqu'il déclare que, « de même que nous ne pouvons naître physiquement qu'une fois, nous ne pouvons renaître spirituellement qu'une fois (1). »

Quant aux cérémonies qui accompagnent le Baptême, le Catéchisme romain en distingue trois espèces : celles qui précèdent le Baptême ; celles qui sont immédiatement liées au Baptême, et celles qui le suivent. Parmi les cérémonies qui précèdent le Baptême il faut avant tout nommer la consécration du saint chrême et de l'huile des catéchumènes, qui a lieu chaque année, le jeudi-saint, et la bénédiction des fonts baptismaux, qui se fait deux fois l'an, savoir la veille de Pâques et la veille de la Pentecôte (2). Il faut distinguer aussi les cérémonies qui sont employées au Baptême des enfants et celles qui sont mises en usage au Baptême des adultes (des catéchumènes). Nous suivrons le Rituel romain, avec lequel s'accordent dans tout ce qui est essentiel tous les rituels qui méritent réellement ce nom. Dans le Baptême des enfants, outre la consécration préalable des fonts, voici ce qui se pratique : l'enfant qui doit être baptisé est apporté au seuil de l'église, où il est reçu par le prêtre, qui interroge le parrain en ces termes : « Que demandez-vous à l'Église de Dieu ? » à quoi le parrain répond : « La foi. » Le prêtre continue : « Que confère la foi ? Le parrain : « La vie éternelle. » Le prêtre : « Si donc vous voulez parvenir à la vie, gardez ces commandements ; Aimez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même. » Alors il souffle sur le visage de l'enfant, disant : « Sors, esprit immonde, et retire-toi devant l'Esprit consolateur, » et lui marque le front et la poitrine du signe de la croix, en ajoutant : « Recevez le signe de la croix au front et à la poitrine ; devenez un fidèle observateur des commandements divins, et conduisez-vous désormais de façon que vous puissiez devenir le temple de Dieu. » A ces paroles succèdent deux oraisons analogues, dont la seconde est récitée en même temps que le prêtre pose les mains sur la tête de l'enfant. Puis il lui met un peu de sel sur la langue, en disant : « Recevez le sel de la sagesse ; qu'il vous conduise à la vie éternelle ; » et il ajoute une prière qui exprime le même sens. (Si le sel n'est pas bénit d'avance, on le bénit dans ce moment.) Cela fait, l'enfant est exorcisé : le prêtre ordonne au diable, au nom de la sainte Trinité, de rendre honneur à Dieu, et d'abandonner cette âme, que le Seigneur a choisie pour sa part. Le front de l'enfant est marqué du signe de la croix pendant que le prêtre dit : « Et n'essaie jamais, esprit immonde, d'effacer le signe de croix imprimé sur ce front. » La prière qui suit cet exorcisme (1) exprime le vœu que Dieu éclaire, purifie, sanctifie cette âme rachetée, et la rende digne de la grâce que lui conférera le Baptême. — L'enfant est introduit dans l'église en ces termes : « Entrez dans le temple de Dieu, afin d'avoir part dans le Christ à la vie éternelle. » Ainsi se terminent les cérémonies préalables.

La seconde série de cérémonies comprend ce qui suit. Arrivés aux fonts baptismaux (*fons baptismalis, baptisterium*), le prêtre et le parrain disent ensemble le Symbole des Apôtres et le *Pa-*

(1) Qu. 54.
(2) *Voy.* les articles HUILES (SAINTES) et VIGILES DE PAQUES.

(1) *Voy.* cet article.

ter; puis le prêtre exorcise de nouveau l'enfant, auquel il donne tous ses prénoms, en ordonnant de rechef au diable de se retirer de celui qui doit être et rester désormais le temple de Dieu. Il frotte les oreilles de l'enfant avec de la salive, disant : *Ephpheta*, c'est-à-dire « ouvrez-vous » ; les narines, en ajoutant, « à l'odeur agréable, et toi, Satan, retire-toi, car le jugement de Dieu approche. » Alors il s'adresse à l'enfant : « Renoncez-vous à Satan, à toutes ses œuvres et à toutes ses pompes ? » et, les réponses données par le parrain, il oint l'enfant avec de l'huile des catéchumènes sur la poitrine, entre les épaules, disant : « Je vous oins de l'huile du salut en Jésus-Christ Notre-Seigneur, afin que vous ayez la vie éternelle. »

Jusqu'à ce moment le prêtre était revêtu d'une étole violette; il la dépose et en prend une blanche, et, se retournant vers l'enfant, il lui demande : « Croyez-vous en Dieu le Père, etc., etc. ? », et enfin : « Voulez-vous être baptisé ? » Et il le baptise.

Le Baptême achevé, suivent d'autres cérémonies pour clore solennellement l'action sainte. Le prêtre oint la tête de l'enfant du saint chrême, disant : « Que le Seigneur tout-puissant, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui vous a régénéré par l'eau et le Saint-Esprit et vous a remis tous vos péchés, vous oigne du chrême du salut dans ce même Jésus-Christ pour la vie éternelle. » Puis il le revêt d'une robe blanche en disant : « Recevez ce vêtement blanc ; portez-le sans tâche au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin d'avoir la vie éternelle ; » et lui met en main un cierge allumé, ajoutant : « Recevez ce flambeau ardent, et restez irréprochable dans la garde de votre Baptême. Observez les commandements de Dieu, afin qu'un jour, lorsque le Seigneur viendra au festin des noces, vous puissiez venir au-devant de lui, avec tous les saints, dans sa céleste demeure, et que vous ayez la vie éternelle. » Alors le baptisé est renvoyé en ces termes : « Allez en paix et que le Seigneur soit avec vous ! »

Les cérémonies pour le Baptême des adultes sont à peu près les mêmes ; seulement elles sont plus développées ; il y a plus de prières et plus d'exorcismes, plus de demandes adressées au sujet qui doit être baptisé, et quelques prières qui manquent au Baptême des enfants, comme par exemple les Psaumes, qu'on récite tout au commencement du Baptême. Ces différences dépendent en général de celle qui existe entre l'enfant et l'adulte, et en particulier de ce que dans le Baptême de l'adulte on a égard à la religion dans laquelle il a vécu jusqu'alors (paganisme, judaïsme, hérésie) et à son sexe. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que les adultes répondent eux-mêmes aux demandes qui leur sont adressées. Quant au lieu où se donne le Baptême, conf. les articles BAPTISTÈRE, BAPTÊME, PRIÈRE, FONTS BAPTISMAUX.

Pour la langue dans laquelle le Baptême doit avoir lieu, ainsi que les cérémonies qui s'y rapportent, *voyez* les articles SACREMENTS et LANGUE ECCLÉSIASTIQUE.

Aux accidents ou circonstances accessoires du Baptême appartient enfin l'imposition d'un nom, *impositio nominis*.

On peut donner à l'enfant tel nom qu'on veut ; seulement l'Église désire qu'on choisisse les noms des saints (1).

Jusqu'à présent nous avons parlé du Baptême réel. Il existe en outre des actions qui portent ce nom sans qu'elles soient à proprement dire des baptêmes. Tels sont :

1° Le martyre souffert pour Jésus-Christ, *martyrium*. L'Église a toujours été convaincue que le martyre a pour celui qui l'endure la même efficacité que

(1) *Cat. rom.*, qu. 73.

le Baptême réel, et cela aussi bien pour les enfants (qu'on se rappelle les SS. Innocents de Bethléem) que pour les adultes; pour ces derniers, toutefois, à la condition qu'ils aient la foi et la charité, c'est-à-dire les dispositions pour que le Baptême réel soit valable. C'est pourquoi on nommait la mort par le martyre le Baptême de sang, *Baptismus sanguinis.*

2° L'Église est de plus convaincue que le catéchumène qui meurt subitement, sans avoir pu recevoir le Baptême qu'il désirait, devient participant de la vie éternelle (1), et c'est pourquoi ce vœu est nommé *Votum Baptismi*, *Baptismus flaminis*, Baptême de désir, et par opposition à ce Baptême *flaminis* on a appelé le Baptême proprement dit *Baptismus fluminis.*

3° Enfin il faut ajouter à tout ce que nous venons de dire ce qui se trouve aux articles BAPTÊME DES CLOCHES et BAPTÊME D'UN NAVIRE.

II. *Les preuves historiques.* Après avoir établi le dogme nous devons en rechercher les fondements historiques.

1° Il est certain, et il ne peut s'élever aucun doute à cet égard, que le Christ a ordonné le Baptême tel que nous l'administrons dans ce qu'il a de général et d'essentiel, à savoir l'ablution d'un homme par l'eau, et qu'il a attaché à cet acte l'effet que nous attribuons au Baptême. Lorsqu'il ordonna aux Apôtres d'une manière tout à fait générale de baptiser (2), ceux-ci ne purent comprendre et Jésus-Christ ne put entendre par là qu'un acte qui depuis longtemps et généralement portait le nom de Baptême, c'est-à-dire une ablution avec de l'eau, comme précisément à cette époque Jean-Baptiste l'administrait à des milliers de personnes et le conféra à Jésus-Christ lui-même. C'est pourquoi la renaissance par l'eau et l'Esprit, dont le Christ parle dans S. Jean, 3, 5, ne peut être que la renaissance qui est opérée par l'ablution avec de l'eau. On a voulu, il est vrai, expliquer ce passage comme devant s'entendre de tout autre chose. Ce Baptême par l'eau, disait-on, est celui de S. Jean; mais, par contre, le Christ a précisément promis un Baptême dans le Saint-Esprit et dans le feu, et l'a déjà fait promettre par Jean-Baptiste lui-même (1), et cet acte uniquement spirituel, cette consécration purement intérieure, n'a été appelé Baptême qu'en souvenir du Baptême de S. Jean et en vue du changement intime qu'il opère. Rien de moins fondé que cette supposition. Si elle était vraie, il faudrait que les passages cités en dernier lieu, pour être intelligibles, eussent été ainsi conçus : Jean baptise; le Christ ne baptisera pas, mais il renouvellera spirituellement toutes choses; et S. Jean, 3, 5, ne devait pas s'exprimer comme il le fait (2), mais dire : Celui qui ne renaît pas de l'Esprit, etc., etc. Or, ce qui est décisif, c'est que, d'après Jean, 3, 22 sq., au temps où Jean était encore libre et se tenait près d'Ennon, Jésus baptisait ou plutôt qu'il faisait baptiser par ses disciples. Extérieurement ce Baptême avait, sans aucun doute, la forme du Baptême de Jean, et il est tout aussi incontestable que les Apôtres n'ont pas pu comprendre la mission indiquée dans S. Matthieu, 28, 19, autrement que comme la confirmation de la mission qu'ils avaient déjà remplie, quand le Seigneur les avait envoyés baptiser, durant la seconde année de sa vie publique, Baptême dont précisément il est

(1) *Conc. Trid.*, VI, 4. Conf. c. 4, X, *de Bapt.*, 3, 42; c. 2, X, *de Presbyt. non bapt.*, 3, 43.

(2) *Matth.*, 28, 19. Conf. *Marc*, 16, 15, 16.

(1) *Matth.*, 3, 11. *Marc*, 1, 8. *Luc*, 3, 16. *Jean*, 1, 33. *Act.*, 1, 5.

(2) « *En vérité, en vérité, je vous le dis, si un homme ne* RENAÎT DE L'EAU *et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* »

question dans S. Jean, 3, 22 sq. Cela tranche toute difficulté. Le fait est que le Baptême ordonné par le Christ, qui, extérieurement, est absolument le même acte que le Baptême par l'eau depuis longtemps en usage chez les Juifs et qu'avait administré Jean-Baptiste, renfermait un effet tout spécial et tout différent du Baptême des Juifs, en ce qu'il produisait une régénération spirituelle de l'homme que l'autre ne faisait qu'indiquer.

La différence n'est par conséquent pas dans l'apparence, mais dans l'essence et dans l'effet, de telle sorte qu'il faut désigner le Baptême de Jean comme un pur Baptême d'eau, celui de Jésus-Christ comme le Baptême dans l'eau et l'Esprit-Saint. (Voyez les détails sur ce point dans les articles Sacrements, S. Jean-Baptiste et Jésus-Christ.) Conformément à ce que nous venons de dire, les Apôtres ont baptisé avec de l'eau, et l'Église depuis lors a toujours baptisé avec de l'eau (1), et elle y a tenu si fermement qu'elle a déclaré tout autre liquide que l'eau naturelle impropre au Baptême. Ainsi une ancienne constitution, attribuée à Étienne II, rejette le vin, Grégoire IX la bière (2), Innocent III la salive (3), etc.

Nous avons reconnu aussi, dans ce qui précède, que le Christ a associé au Baptême ordonné par lui l'effet que produit le Baptême d'après le dogme qu'enseigne l'Église. Il dit que l'effet du Baptême (4) est la renaissance, et, par suite, la participation à la vie éternelle. Or c'est précisément là ce que le dogme nous désigne comme l'effet principal du Baptême, en ce sens, comme nous l'avons reconnu, que cette régénération emporte par elle-même les effets spéciaux, tels que la rémission du péché, la sanctification. Lors donc que, dans S. Matthieu, 28, à l'ordonnance d'enseigner les nations et de les baptiser est jointe celle de leur apprendre à observer toutes les choses que le Christ leur a commandées, il est évident que le Christ a donné strictement au Baptême la place qu'il occupe d'après notre dogme, savoir, qu'il est le commencement d'une œuvre qui se réalise dans le temps et qui est celle de notre justification. Si nous ajoutons encore que dans le texte : « Celui qui ne sera pas rené de l'eau et de l'Esprit-Saint, » la régénération est attribuée au Baptême comme tel, et non à une conséquence du Baptême, non à un acte propre au sujet, et que, plus tard, le Christ distingue strictement ceux qui lui sont attachés par la foi et le Baptême, comme étant siens, de tous les autres hommes (1), nous verrons que le point dogmatique qui traite de la manière dont opère le Baptême est fondé sur l'ordonnance et la doctrine du Christ. Que si on doutait que nous ayons bien compris ce que rapporte l'Évangile, le doute se résoudrait en présence de ce fait que nous avons compris les données de l'Évangile dans le même sens que l'Église de tous les temps.

Et d'abord, les Apôtres. Ce que les Apôtres désignent en général et directement comme l'effet du Baptême, c'est la renaissance, la restauration de l'état primitif (2) ; c'est pourquoi les baptisés leur apparaissent comme des enfants, *sicut modo geniti infantes* (3), et, plus encore, comme des enfants de Dieu, enfance divine qu'ils ont obtenue par leur alliance avec Jésus-Christ (4),

(1) *Act.*, 8, 38; 10, 47, 48. Just. M., *Apol.*, I, c. 61. Tertull., *de Bapt.*; Augustin., *Tract.*, 15 *in Joh.* : « *Tolle aquam, non est Baptismus.* »
(2) Raynald., ad ann. 1241, n° 41.
(3) C. 5, X, *de Bapt. et ejus effectu*, 3, 42.
(4) *Jean*, 3. Conf. *Marc*, 16.

(1) Conf. *Jean*, 10.
(2) *Tite*, 3, 5.
(3) I *Pierre*, 2, 2.
(4) *Gal.*, 3, 26.

t qu'ils possèdent comme héritiers de Dieu, ayant les promesses de la vie éternelle (1). Mais comme, d'après les mêmes Apôtres, le pécheur, l'homme non sanctifié ne peut entrer dans le royaume de Dieu, il faut qu'ils déclarent que l'effet du Baptême est la rémission du péché et la sanctification, et c'est ce qu'ils font fréquemment (2).

Les documents qui viennent après les Apôtres et qui témoignent de la foi de l'Église, directement et indirectement, sont pleins d'explications sur le Baptême, et partout et sans exception nous trouvons indiqués comme effets du Baptême ceux que nous avons marqués. Il ne faut, pour s'en convaincre, que considérer la liste des noms que les Pères de l'Église et les docteurs postérieurs ont donnés au Baptême, en vue de ses effets : bain de la régénération, bain de la conversion, sacrement de la rémission des péchés, de la sanctification, de la vie, lumière, illumination, consécration, sceau de la foi, ou du Christianisme, ou du Seigneur. Telles sont les désignations que nous rencontrons partout (3). S. Grégoire de Nazianze, par exemple, entasse comme il suit les prédicats du Baptême : Τὸ φώτισμα λαμπρότης ἐστὶ ψυχῶν, βίου μετάθεσις, ἐπερώτημα τῆς εἰς Θεὸν συνειδήσεως· τὸ φώτισμα βοήθεια τῆς ἀσθενείας τῆς ἡμετέρας· τὸ φώτισμα σαρκὸς ἀπόθεσις, πνεύματος ἀκολούθησις, λόγου κοινωνία, πλάσματος ἐπανόρθωσις, κατακλυσμὸς ἁμαρτίας, φωτὸς μετουσία, σκότους κατάλυσις· τὸ φώτισμα ὄχημα πρὸς Θεὸν, συνεκδημία Χριστοῦ, ἔρεισμα πίστεως, νοῦ τελείωσις, κλεὶς οὐρανῶν βασιλείας, ζωῆς ἄμειψις, δουλείας ἀναίρεσις, δεσμῶν ἔκλυσις, συνθέσεως μεταποίησις· τῶν τοῦ Θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον, κτλ. (4). Il n'y a que fort peu d'hérétiques qui aient manifesté des opinions différentes à cet égard, en attribuant au Baptême trop ou trop peu. Ainsi, dans l'antiquité, quelques Origénistes (1), les Messaliens (2), les Marcossiens (3), les Pélagiens, et quelques autres qui ne sont pas plus spécialement désignés (4), n'attribuèrent au Baptême aucune rémission du péché ou ne lui attribuèrent qu'une rémission incomplète ; dans les temps modernes, les hérétiques du seizième siècle, qui ont laissé subsister le péché originel après le Baptême ou ont fait consister toute l'œuvre de la justification dans le Baptême (5); et encore les protestants des derniers temps, qui n'ont considéré le Baptême que comme une pure cérémonie et ont traité de superstitieuse magie les traditions des anciens à cet égard. Parmi les Catholiques il n'y a eu, dans tout le cours des siècles, qu'une divergence relative aux effets du Baptême dans les enfants : les uns prétendaient que le péché était bien remis aux enfants, mais que la grâce positive ne leur était pas communiquée (*per virtutem Baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri*) ; les autres, que cette grâce leur était communiquée non pas sans doute comme grâce active, mais en quelque sorte comme une qualité devant devenir active plus tard (*virtutes ac informantem gratiam infundi quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum*). Le concile de Vienne de 1311 a décidé la question en accordant la préférence à la seconde opinion (*tanquam probabiliorem duximus eligendam*).

Une autre différence concerne le temps où le Christ a ordonné le Baptême, mais elle a également peu d'importance.

(1) *Rom.*, 8, 17.
(2) *Act.*, 2, 38. I *Cor.*, 6, 11. *Eph.*, 5, 26; surtout *Rom.*, 6, 3, 4.
(3) Conf. Klée, *Hist. des Dogmes*, II, 135.
(4) *Or.*, 40.

(1) Epiphan., *Hær.*, 64, n. 25.
(2) Théod., *Hær. fab.*, IV, 11.
(3) Iren., *adv. Hær.*, I, 21, 4.
(4) Greg., 1, *Ep.*, XI, 45.
(5) Opinions auxquelles font allusion les Can. de la sess. VII du conc. de Trente.

[illegible] qu'il l'a [illegible] mis en [illegible] peut deman- [illegible] opinions ont [illegible] : avant la [illegible] l'entretien avec [illegible] Bernard, Estius), ou [illegible] baptisa en Judée (2), [illegible] plus tôt lorsqu'il se fit [illegible] dans le Jourdain (P. [illegible] S. Thomas, Vasquez, etc.), [illegible] dans un temps qu'on ne peut [illegible] déterminer. D'autres [illegible] après la résurrection, lorsqu'il [illegible] solennellement aux Apôtres la mission connue (3) (Tertullien, S. Chrysostome, Théophile, S. Léon le Grand, etc.). Enfin d'autres voient dans plusieurs circonstances réunies l'institution du Baptême. Jésus-Christ aurait, disent-ils, ordonné la *matière* au baptême du Jourdain, la *forme* dans la mission indiquée chez S. Matth., 28, 19, le *but* dans l'entretien avec Nicodème (4), l'*effet* dans le discours d'adieu (5), la *vertu* sur la croix, alors que le sang et l'eau coulèrent de son côté (Alexandre de Hales, Melchior Canus). Tournély, remarquant à ce sujet : 1° que, probablement, le Christ baptisa ses disciples; 2° que les disciples administrèrent le Baptême qu'ils avaient reçu (6); 3° que ce Baptême était essentiellement différent de celui de S. Jean, ajoute que le Christ ordonna le Baptême avant la résurrection, sans qu'on puisse déterminer quand, mais probablement lorsqu'il fut baptisé lui-même, et que ce Baptême ne devint obligatoire qu'avec la promulgation faite après la Pentecôte.

2° Quant à la *forme* du Baptême, il n'a jamais été douteux que le Baptême doit se donner au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, comme le Christ l'a ordonné, et que c'est là la forme que le Christ lui-même a déterminée. L'histoire du baptême des hérétiques (1) prouve entre autres avec quelle rigueur on a toujours tenu à cette forme; par conséquent, ce point ne semble pas exiger d'autre démonstration historique.

Mais il est souvent question dans les Actes des Apôtres d'un Baptême *au nom* de Jésus (2), et c'est ce qui nécessite la discussion sur la forme. Plusieurs théologiens ont, en effet, compris ces passages comme si les Apôtres avaient baptisé en disant : « Je te baptise au nom de Jésus, » et ont par suite demandé si cette forme serait valable.

Les uns ont répondu oui (Bède le Vén., Alger, P. Lombard, Hugues de Saint-Victor); les autres, par contre, ont dit. Les Apôtres seuls ont pu baptiser de cette manière en vertu d'une dispense spéciale (S. Thomas, S. Bonaventure, Scot, Gerson); mais il y a évidemment un mal entendu. Les Pères de l'Église ont tous, sans exception, et certainement à juste titre, compris que le Baptême conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit était appelé Baptême au nom de Jésus, précisément parce que c'était Jésus qui avait ordonné cette forme (S. Cyprien, Origène, S. Hilaire, S. Basile, S. Ambroise, S. Augustin). Il faut nommer aussi Nicolas Ier; car lorsqu'il déclare valable, dans son instruction pour les Bulgares, le Baptême conféré par un Juif au nom de Jésus, il entend incontestablement un Baptême conféré au nom de la sainte Trinité; ce n'était pas la forme du Baptême qui était en question, mais de savoir si un Juif pou-

(1) *Jean*, 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Matth.*, 28. *Marc*, 16.
(4) *Jean*, 3.
(5) *Marc*, 16.
(6) *Jean*, 3.

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Act.*, 2, 28; 8, 12; 10, 48; 19, 5.

vait valablement baptiser, c'est-à-dire si le Baptême conféré dans la forme voulue par un Juif était valable.

Enfin nous ajouterons seulement pour la curiosité que Maldonat a cherché une sorte de moyen terme en disant qu'un Baptême conféré au nom de la Trinité serait valable. Quant à la différence de la formule latine et de la formule grecque, l'Église latine disant : Je vous baptise', les Grecs : Que le serviteur de Dieu soit baptisé (βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ), nous en avons déjà parlé, et nous avons vu que le concile de Trente les a déclarées valables toutes les deux ; mais au point de vue historique nous sommes obligés de remarquer que la formule grecque paraît plus ancienne que la formule latine ; du moins celle-ci ne se trouve nulle part dans les cinq premiers siècles, et on ne la rencontre pour la première fois que dans le Sacramentaire de S. Grégoire Ier (ou de Gélase Ier) et dans l'*Ordo romain* (1).

Toutefois on ne peut pas en conclure que cette formule n'a été introduite que du temps de Gélase Ier ou de Grégoire Ier. D'abord le *Sacramentarium Gregorii* n'est qu'une nouvelle édition du *Sacramentarium Gelasii I*, et celui-ci, à son tour, n'est qu'une collection des usages établis, nullement une innovation ; ensuite il y a eu bien des points de la vie ecclésiastique et religieuse qui ont réellement existé longtemps avant qu'ils aient été consignés par écrit dans des documents de l'Église. Mais lorsque S. Augustin (2) paraît rejeter la formule en question, en blâmant ceux qui disent : *Ego peccata dimitto, ego sanctifico, ego sano quemcumque baptizo*, comme si ce n'était pas le Seigneur qui opérât tous ces effets, ce n'est, chacun le voit, qu'un rejet apparent ; S. Augustin évidemment ne repousse pas la formule :

(1) Migne, *Patrol.*, t. LXXVIII, p. 90 et 957. *Voy.* les art. LITURGIES et ORDO ROMANUS.

(2) *Serm.* 99, al. 23, inter. 50, t. V, p. 524.

Ego baptizo, mais il condamne l'orgueil de ceux qui disent : « Moi qui te baptise, je suis celui qui guéris. » En admettant même que S. Augustin blâme par ces mots la formule en question, il donnerait la preuve par là que cette formule existait. Ses paroles donnent, dans tous les cas, indirectement il est vrai, ce témoignage. Malgré cela nous tenons pour probable, comme nous l'avons déjà dit, que la formule grecque est plus ancienne que la formule latine, non pas qu'elle soit plus appropriée à son objet, mais parce que l'expression latine exprime un mouvement plus libre et un développement plus complet de la vie ecclésiastique. La formule latine n'a guère besoin d'être justifiée. De même que par les expressions : « j'enseigne, j'absous, etc., » le prêtre ne se pose pas comme docteur absolu, remettant les péchés par lui-même, etc. ; mais déclare, conformément à la vérité, qu'il sert d'organe au Christ enseignant et absolvant par ces paroles : « Je baptise. »

3° Sous le rapport de l'*ablution* (*ablutio*) la pratique de l'Église latine diffère entièrement de l'usage de l'antique Église. Nous faisons l'ablution par aspersion ou infusion (*aspersio, infusio*) ; les Apôtres l'ont faite par immersion (*immersio*), et ce fut la pratique universelle jusque bien avant dans le moyen âge ; au milieu du treizième siècle on baptisait encore rarement par aspersion ou infusion (1).

En 1280 un concile de Cologne chercha à maintenir l'ancien usage : « *Baptismus per immersionem conferatur.* » L'immersion se répétait à trois reprises, *immersio trina*, en mémoire des trois personnes de la sainte Trinité. Les Grecs ont conservé cette pratique jusqu'à nos jours (2).

C'est de cet usage que le Baptême tient son nom ; βαπτισμός, *baptismus*,

(1) Conf. Thomæ *S.*, III, 66, 7.

(2) Conf *Orthod.*, t. I, qu. 102.

intinctio, baptême, immersion; βάπτειν signifie immerger, βαπτίζειν, immerger à plusieurs reprises, βαπτισμός, βάπτισις, βάπτισμα, par conséquent immersion, ablution par immersion. Le mot allemand *taufen* a le même sens; il vient du gothique *daupjan*, qui est identique avec *diupan*, de *diup*, c'est-à-dire profond, par conséquent enfoncer, plonger (cf. l'anglais *deep*, et le plat allemand *diefen*, *deifen* ou *deipen*).

Comment l'Église catholique a-t-elle abandonné cet usage antique, primordial, manifestement et incontestablement apostolique? Comment faut-il comprendre et peut-on justifier cet abandon?

On n'a rien dit lorsqu'on a avancé que l'Église s'est laissée détourner de cette pratique parce que l'immersion n'était pas exempte d'inconvénients, que notamment les enfants en souffraient en hiver, que parfois ils tombaient dans les fonts et s'y noyaient, et que, depuis l'abolition des diaconesses, la pudeur des femmes n'avait pu être respectée aussi facilement qu'auparavant. Quant aux enfants, on pouvait remédier aux inconvénients précités en diminuant la profondeur des fonts baptismaux, en chauffant l'eau, etc., etc. Quant aux femmes, on pouvait y pourvoir en les couvrant, comme le prescrit le Rituel romain, qui ordonne que les adultes ne soient découverts que dans la partie supérieure de leur corps, *superiori parte corporis nudati, reliqua honeste contecti*; et par là on épargnait beaucoup mieux la pudeur des femmes, *pudicitia mulierum*, que ce n'était le cas dans l'ancienne Église, où les baptisés, adultes comme enfants, devaient être complétement nus, où le service des diaconesses n'était qu'une simple assistance, le Baptême devant toujours être administré par les prêtres ou les évêques. En outre l'institution des diaconesses (1) était tombée depuis des siècles tandis qu'on continuait toujours à baptiser par immersion. Admettant même que ces inconvénients existant réellement eussent rendu désirable le changement du mode de Baptême, ce changement ne serait pas justifié s'il devait toucher l'essence du Baptême et l'altérer. Mais ce n'est pas le cas. Nous ne voulons pas nous appuyer sur l'assertion souvent mise en avant, et d'ailleurs fort probable, que dès la première Pentecôte on baptisa par infusion ou aspersion; nous ne voulons pas invoquer d'autres passages des Actes des Apôtres qui font présumer la même chose (2). Par contre il est certain, et il faut que nous insistions ici sur ce point, que dès les temps les plus anciens on voit des exemples de Baptême par infusion ou aspersion réputés valides (3). Du reste l'innovation dont il s'agit ne suppose en aucune façon une modification dans la loi de l'Église par rapport au Baptême. Ainsi cette modification est complétement justifiée ou plutôt elle n'a nul besoin de l'être.

Si, dans la conviction de l'Église, on *peut* baptiser validement par aspersion ou infusion, chacun a le *droit* de baptiser ainsi, pour peu qu'il ait quelque motif valable, et l'Église a pu autoriser de temps à autre un mode de baptême qui insensiblement est devenu général. Pourquoi le Baptême conféré de cette manière est valide, c'est ce qui est évident de soi et a déjà été fort bien éclairci par S. Cyprien quand il dit que dans le Baptême il ne s'agit pas de laver le corps comme tel. On ne peut pas se faire une arme contre nous de l'usage contraire de l'Église grecque; ici, comme dans tous les points de controverse, les Grecs se montrent pédants, ne sachant pas suivre

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Act.*, 4, 4; 16, 33.
(3) *Voy.* BAPTÊME DES MALADES.

le développement naturel d'une chose. Il régnait depuis longtemps dans l'Église latine, et bien avant que le Baptême par infusion fût devenu un usage général, une liberté raisonnable à cet égard, en ce sens qu'on pouvait faire une seule immersion au lieu de trois et qu'elle était tenue pour suffisante et valable.

L'Église d'Espagne, dès le sixième siècle, avait, contre les Ariens et pour indiquer l'unité de Dieu distinct en trois personnes, ordonné une seule immersion, et Grégoire Ier avait confirmé cette ordonnance (1), que le concile de Tolède (2) avait renouvelée malgré l'opposition isolée de quelques personnages, tel qu'Alcuin (3). Si l'on insiste en disant que le Baptême doit ressembler à la mort et à la résurrection, ce que l'immersion représente mieux que tout autre mode, il faut remarquer :

Que cette signification demeure au Baptême même conféré d'une autre manière, et que d'ailleurs il n'est pas nécessaire que la signification d'un acte soit visiblement représentée et en quelque sorte palpable pour exister ;

Que ceux qui tiennent à l'immersion en diminuent eux-mêmes la signification apparente en faisant une triple immersion ;

Et que par-dessus tout l'Église n'a pas ordonné, qu'elle a simplement permis de baptiser par aspersion et infusion.

4° Quant au *ministre du Baptême* (*minister*) nous n'aurions qu'à examiner la foi de l'Église, qui reconnaît dogmatiquement la validité du Baptême conféré par ceux qui sont hors de l'Église ; mais, ce point étant traité dans l'article BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, nous y renvoyons simplement.

5° Reste le *sujet* du sacrement, celui qui reçoit le Baptême, *suscipiens*. A cet égard il ne peut être question que du Baptême des enfants. L'administration du Baptême aux enfants est-elle fondée ? est-elle prouvée historiquement ? Les théologiens tirent trois preuves de l'Écriture pour démontrer que le Baptême des enfants est d'ordonnance divine : premièrement le fait de la circoncision, la principale figure du Baptême, opérée sur les enfants ; secondement le texte de S. Jean, 3, 3, 4 : « Si un homme ne renaît de l'eau et de l'Esprit il ne peut entrer dans le royaume des cieux, » comparé au texte de S. Matthieu, 19, 14 (1), où le royaume des cieux est déclaré surtout la propriété des enfants ; et, troisièmement, le fait des Apôtres conférant parfois le Baptême à toute une famille ; ainsi S. Pierre à la famille de Corneille (2), S. Paul à celle de Lydie (3), à celles du geôlier de Philippe (4) et de Stéphanas (5).

Veut-on ne pas considérer ces preuves comme rigoureuses en elles-mêmes, on ne peut néanmoins en méconnaître la valeur partielle, valeur qui est singulièrement renforcée, d'abord par ce fait que le Baptême des enfants n'est interdit nulle part dans l'Écriture, que nulle part il n'est indiqué, même légèrement, que les enfants soient inaptes à recevoir le Baptême, et surtout par cet autre fait que, dès le commencement, des enfants ont été baptisés dans l'Église, que très-rarement et toujours partiellement il a été élevé des objections contre cette pratique, et cela seulement de la part des hérétiques ou de la part de ceux qui, comme Tertullien, ne se faisaient pas scrupule de préférer leur opinion privée à la foi de l'Église.

(1) *Ep.*, I, 41.
(2) *Conc. Tol.*, IV, ann. 633, can. 5.
(3) *Ep.* 75 et 97.

(1) Conf. *Marc*, 10, et *Luc*, 18.
(2) *Act.*, 10, 48.
(3) *Ibid.*, 16, 15.
(4) *Ibid.*, 16, 33.
(5) *Cor.*, 1, 16.

Justin dit déjà, sans restriction, que *tous* les hommes sont aptes à recevoir la circoncision spirituelle qu'opère le Baptême : καὶ πᾶσιν ἐφετὸν ὁμοίως λαμβάνειν, *scil.* τὴν περιτομὴν πνευματικὴν διὰ τοῦ βαπτίσματος (1). Et lorsque Semisch remarque, au sujet de ce passage, que les enfants ne sont pas compris dans πᾶσι, qui ne s'applique qu'aux Juifs et aux païens adultes non encore baptisés (2), cette observation est si évidemment fausse, déraisonnable et arbitraire, qu'elle ne mérite aucune attention. Un autre passage de Justin, portant que beaucoup, οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ont conservé la pureté jusqu'à l'âge de soixante et soixante-dix ans (3), peut sinon obliger, du moins autoriser à penser à ceux qui ont été baptisés enfants. Un témoignage décisif pour ce Baptême des enfants dans l'ancienne Église est le passage bien connu de S. Irénée : « *Omnes enim venit per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes ætatem,* etc. (4). »

On a, il est vrai, cherché à atténuer la force de ce témoignage. Hagenbach remarque (5) que les paroles citées ne prouvent rien si on ne voit pas dans *renasci* le Baptême lui-même; mais cela est plus que déraisonnable. Que peut vouloir dire *renasci,* sinon le Baptême? Il n'y a pas besoin d'une interprétation arbitraire : c'est le sens naturel, le seul possible; car c'est le seul acte, aux yeux des Pères, par lequel la renaissance peut s'opérer. Nous avons déjà mentionné Tertullien : il se prononce (1) contre le Baptême des enfants, mais de telle façon qu'on voit que, de son temps, ce Baptême était général, de sorte que sa contradiction a pour nous une valeur égale à un témoignage positif. Les motifs qu'il fait valoir contre le Baptême des enfants ne nous regardent pas ici; toutefois nous pouvons remarquer que, si on les fait valoir absolument contre le Baptême des enfants, non-seulement ils sont en eux-mêmes insoutenables, mais qu'ils mettent Tertullien en contradiction avec lui-même : car il était convaincu de la manière la plus ferme, d'une part, du fait du péché originel, de l'autre, que le Christ seul peut en délivrer et en délivre réellement (2). C'est précisément pourquoi on est tenté de restreindre l'assertion qui se trouve au ch. 18 *de Bapt.*; et dans le fait Tertullien ne veut faire remettre le Baptême que pour les enfants qui sont bien portants et qui grandissent : *Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur, etc.* Il n'indique pas par une seule syllabe qu'il désire que les enfants *meurent* sans Baptême. Quand il s'écrie : *Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum!* il est déjà évident par les termes mêmes qu'il n'est pas question du péché originel, et que Tertullien ne soutient pas, comme on l'a faussement interprété, l'opinion que les enfants n'ont pas besoin du Baptême parce qu'ils ne sont pas esclaves du péché originel; car Tertullien désigne, comme tout théologien raisonnable, le péché originel, non pas sous le nom de *peccata*, mais sous celui de *vitium originis.*

Si nous mettons encore en avant les témoignages de S. Cyprien et d'Ori-

(1) *Dial. c. Tr.*, c. 48.
(2) Just. Mart., II, 432.
(3) *Ap.*, I, c. 15.
(4) *Adv. Hær.*, II, 22, 4.
(5) *Hist. des Dogmes*, I, 178.

(1) *De Bapt.*, c. 18.
(2) *De An.*, c. 40, 41. Conf. *adv. Marc.*, I, 22; IV, 35.

gène la démonstration sera complète. On avait demandé à S. Cyprien si l'on ne devait pas attendre au moins jusqu'au huitième jour pour baptiser les enfants, parce que la circoncision avait lieu ce jour-là. Déjà la demande faite en ces termes nous prouve qu'il est question d'un usage général. S. Cyprien répond, et cela à la fin d'un concile présidé par lui, qu'il ne faut pas remettre le Baptême jusqu'au huitième jour, mais qu'il faut le conférer immédiatement après la naissance (1); et S. Augustin fait ici la juste remarque que S. Cyprien ne donnait point par là une solution nouvelle, mais qu'il exprimait simplement la foi bien arrêtée de l'Église : *Non aliquod decretum condens novum, sed Ecclesiæ fidem firmissimam servans, ad corrigendos eos qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptizandum. Mox natum rite baptizari posse... censuit* (2). Le témoignage d'Origène a cela de particulier qu'il constate que la pratique de baptiser les enfants reposait sur une tradition apostolique (3) : « *Ecclesia traditionem ab Apostolis suscepit etiam parvulis dare Baptismum.* Nous n'ajouterions rien à ces témoignages s'ils ne nous rappelaient une falsification faite par la science protestante, qu'elle a maintenue jusqu'à ce jour, et qu'il nous semble important de dévoiler. Habituée depuis longtemps à considérer S. Augustin comme le père du dogme du péché originel, elle s'est imaginée aussi dans son intérêt d'attribuer à ce Père l'usage du Baptême des enfants; mais, comme cela était impossible devant les témoignages que nous venons de citer, elle a cherché à démontrer que ce n'est que depuis S. Augustin et par lui seulement que cette pratique est devenue universelle et permanente. « Le Baptême des enfants, dit Hagenbach (1), a aussi été fortement soutenu par les Pères grecs; mais c'est Augustin qui, dans sa lettre contre les Pélagiens, a mis en rapport plus intime le Baptême des enfants et le péché originel, en les fortifiant l'un par l'autre. On déniait la béatitude aux enfants non baptisés ». Et il ajoute expressément, dans une note, que S. Grégoire de Nazianze lui-même ne savait rien d'une pareille doctrine. Hase dit encore plus explicitement : « Augustin le premier donna au Baptême des enfants un fondement dogmatique qui établissait sa nécessité (2). » Le peu que nous avons cité plus haut des Pères de l'Église suffit déjà pour démontrer la fausseté de ces assertions; car, lorsque S. Irénée, par exemple, dit que Jésus-Christ a paru pour sanctifier par la renaissance les enfants comme les adultes, le Baptême ne semble-t-il pas, dans ce passage, aussi clairement en rapport avec le péché originel que dans les textes de S. Augustin? Nous avons vu que très-vraisemblablement Tertullien n'a soutenu qu'en apparence une opinion contraire; mais ce sont surtout les deux Pères cités en dernier lieu dont l'enseignement, non-seulement quant aux pensées fondamentales, mais quant aux développements explicites, est identique avec celui que S. Augustin a non pas imaginé, non pas inventé, mais défendu. Complétons nos citations. Origène, après avoir dit que l'Église a reçu des Apôtres la pratique du Baptême des enfants, ajoute : *Sciebant enim, illi quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinæ sordes peccati quæ per aquam et spiritum ablui deberent.* » S. Cyprien motive son jugement et celui de ses collègues dans l'épiscopat, qu'on ne doit pas différer le Baptême jusqu'au hui-

(1) *Ep.* 59, *ad Fidum.*
(2) *Ep.* 166, *ad Hieron.*
(3) Orig., *in ep. ad Rom.*, V, t. IV, p. 565.

(1) L. c., 327.
(2) *Dogmatique*, p. 436, 4ᵉ éd.

tième jour, de la manière suivante : *In hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consensit* (c'est-à-dire au concile), *sed universi potius judicavimus nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam; nam, cum Dominus in Evangelio suo dicat : « Filius hominis non venit animas hominum perdere, sed salvare*(1), *quantum in nobis est, si fieri potest, nulla anima perdenda est.* » Peut-on parler plus clairement? On ne comprend vraiment pas comment il a été possible de nier, en face d'une explication aussi nette et aussi positive. Mais il y a plus : après avoir fait valoir qu'un enfant qui vient de naître n'est en aucune façon trop jeune pour recevoir le Baptême, et que notamment la pratique de la circoncision ne renferme en aucune manière la prescription pour le Chrétien de ne conférer le Baptême que le huitième jour, S. Cyprien termine son explication par cette pensée : qu'à tout bien considérer on devrait moins hésiter à donner le Baptême à un enfant qu'à un adulte, par ce seul motif que l'enfant n'est esclave que du péché originel, tandis que l'adulte y ajoute ses propres péchés, ses péchés personnels et volontaires : *Cæterum, si homines impedire aliquid ad consecutionem gratiæ posset, magis adultos, et provectos, et majores natu possent impedire peccata graviora. Porro autem, si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissio peccatorum datur et a Baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans qui, recens natus, nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit? qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata?* Lors donc que Hagenbach, malgré ce passage, et même en en appelant à ce passage, dit : « Cyprien veut qu'on baptise l'enfant aussi vite que possible; or il est remarquable que ce n'est pas le péché originel, mais bien l'innocence de l'enfant, qu'il donne pour motif du Baptême, comme cette innocence était pour Tertullien un motif contre le Baptême des enfants, parce qu'il voyait dans le Baptême plus le bien qu'il confère que le mal qu'il guérit (1), » nous ne pouvons plus admettre qu'une pareille interprétation soit un manque d'intelligence; car qui ne comprend pas le texte cité ? Il est incontestable qu'il y a là une mauvaise volonté arrêtée, un préjugé admis, qu'il faut maintenir à tout prix. Hase a été plus prudent; pour pouvoir dire au moins avec quelque décence ce qu'il a résolu d'avance de soutenir, savoir, que S. Augustin est le premier qui ait rattaché le Baptême au péché originel, il laisse de côté la lettre 59[e] de S. Cyprien, absolument comme si elle n'existait pas. — Origène n'a pas été mieux traité. Hagenbach esquive le texte d'Origène que nous avons cité et d'autres aussi clairs du même docteur, en remarquant que « les opinions d'Origène (*Comment. in Ep. ad Rom. V; in Lev. Hom. VIII, in Luc.*) se rattachent à son système sur le péché, qui réside dans la naissance même. Mais il est étonnant qu'Origène, dans le premier des passages cités, rapporte le Baptême des enfants à une tradition apostolique. »

Il en est de même de Hase, sauf que celui-ci assaisonne son impertinence de mots caustiques. Il dit : « Origène, dont le système individuel s'arrangeait du Baptême des enfants, le fait passer pour une tradition apostolique (2). »

Laissons ces objections. — Si nous

(1) *Luc*, 9.

(1) L. c., 178.
(2) L. c., p. 436.

nous y sommes déjà arrêtés trop longtemps, ce n'est pas seulement à cause de l'importance du sujet, mais encore parce que nous avons eu une occasion éclatante de prouver par un exemple pourquoi, dans nos travaux, nous avons si rarement égard à la science protestante.

Ce que nous venons de dire suffit pour établir historiquement, d'une manière positive et incontestable, que le Baptême des enfants date des temps apostoliques et doit être par conséquent considéré comme ordonné par le Christ. Ajoutons seulement que ce ne furent jamais que des sectes insignifiantes, comme dans l'antiquité les Hiéracites (1), au moyen âge les Vaudois, les Pétrobrusiens, les Cathares, depuis la réforme les anabaptistes (2), qui rejetèrent le Baptême des enfants, et que cette opposition isolée de quelques hérétiques ne mérite pas que nous nous en occupions davantage.

6° Quant aux *cérémonies*, il suffira de dire que ce sont les mêmes, et principalement la bénédiction de l'eau, jusqu'à la dénomination du baptisé, dans les plus anciens rituels de l'Église, dans les sacramentaires de Gélase et de Grégoire, et dans les *Ordo* romains, de sorte que rien de ce que renferme notre rituel actuel n'est nouveau, et qu'on ne peut dire d'aucune partie à quel moment elle a été introduite dans l'ensemble de ces cérémonies. Ce qui est certain, c'est qu'elles sont originairement calculées pour le Baptême des catéchumènes adultes et disposées d'après les divers degrés que ceux-ci devaient parcourir (3).

Mais dès l'antiquité, comme on peut le voir dans les plus anciens rituels que

(1) Epiph., *Hær.*, 67. Aug., *de Hæres.*, n. 47. Conf. l'art. Hiéracas.
(2) *Voy.* cet article.
(3) *Voy.* Catéchumènes.

nous venons de citer, elles furent employées pour le Baptême des enfants avec les changements peu essentiels qui devaient s'amener d'eux-mêmes (1). La plus importante différence entre l'ancienne pratique et l'usage actuel paraît consister en ce que, anciennement, on ne conférait le Baptême que deux ou trois fois par an, aux vigiles de Pâques, de la Pentecôte (2), et, dans l'Église grecque, à l'Épiphanie, tandis qu'aujourd'hui on l'administre en tout temps. Mais, dans le fait, les anciens, comme nous, baptisaient en tout temps; seulement on réservait des Baptêmes solennels pour ces jours spéciaux. Il fallut bien que cet usage et ce qui s'y rattachait, comme le port des vêtements blancs pendant la semaine de Pâques (*hebdomas in albis, Dominica in albis*) (3), tombât de lui-même ou se modifiât beaucoup lorsqu'il n'y eut plus d'adultes à baptiser.

7° Il nous reste à dire un mot du *Baptême de sang* et du *Baptême de désir*.

L'Église a toujours attribué au martyre, c'est-à-dire à la mort soufferte pour l'amour de Jésus-Christ, une vertu analogue à celle du Baptême, vertu qui est absolue pour les enfants, conditionnelle pour les adultes, qui, pour la rendre efficace, doivent avoir en même temps la foi et la charité. Les témoignages des Pères de l'Église ne laissent pas de doute à cet égard : Tertullien (4), S. Cy-

(1) *Voy.* Migne, *Patrol.*, t. LXXVIII, et surtout id., *Notæ et observ. in S. Gregorii M. librum Sacramentorum, auct. Menardo, O. S. B.*, p. 339-379. Tinkhauser, *Docum. pour l'hist. de la Liturgie allem.*, I. *Ordo Baptisterii*, dans la *Revue trim. théolog. de Tubing.*, ann. 1853, cah. I; puis les ouvrages cités dans les articles Liturgies et Liturgique.
(2) *Voy.* l'art. Vigiles de Pâques et de Pentecôte.
(3) Conf. l'art. Vêtements blancs.
(4) *Apol.*, c. 50; *de Bapt.*, c. 16. Conf. *adv. Prax.*, c. 1.

prien (1), Eusèbe (2), S. Basile (3), S. Cyrille de Jérusalem (4), S. Chrysostome (5), S. Augustin (6), S. Léon (7), tous rendent le même témoignage au Baptême de sang. Plus tard, chez tous les auteurs et docteurs de l'Église, la vertu régénératrice du martyre est une doctrine acquise, qu'il ne s'agit plus que de justifier scientifiquement.

A ces témoignages des Pères se joint le fait qu'une fois pour toutes et toujours les enfants de Bethléem ont été honorés comme des saints, et que l'Église a constamment considéré les catéchumènes morts martyrs comme des martyrs et des confesseurs baptisés (8). Cette doctrine est fondée sur les paroles du Seigneur, dans S. Matthieu (9) : « Quiconque me reconnaîtra devant les hommes, je le reconnaîtrai aussi devant mon Père qui est au ciel ; » dans S. Marc (10) et S. Jean (11) : « Quiconque perdra son âme pour l'amour de moi et pour l'Évangile la sauvera ; » dans S. Jean encore (12) : « Nul n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour celui qu'il aime (13). »

Quant au *Baptême de désir ou de feu* (*Baptismus flaminis*), les opinions furent longtemps partagées. Il se trouve parmi les Pères de l'Église et les scolastiques autant de voix favorables que de voix contraires à l'efficacité du *Votum Baptismi* ; mais cette différence paraît reposer sur un malentendu. Ceux qui nient paraissent avoir été convaincus qu'on ne saurait admettre que les catéchumènes morts sans Baptême aient véritablement désiré le Baptême, *votum Baptismi* (1) ; ceux qui affirment semblent être persuadés du contraire (2), mais ils n'ont attribué d'une manière positive une efficacité véritable au vœu du Baptême que pour le cas où le mort l'a réellement désiré et où il n'y a pas eu de sa faute s'il ne l'a pas obtenu.

Ainsi les deux partis n'ont pas discuté le principe lui-même ; ils ne se sont divisés que dans le jugement des cas particuliers qui étaient en question, et c'est à ce point de vue que l'Église (3) et le concile de Trente (4) n'ont pas établi une chose nouvelle en décidant en principe que le vœu non-seulement du Baptême, mais de tout autre sacrement, peut être considéré comme suffisant là où la réception réelle du sacrement est absolument impossible, et que par conséquent, dans ce cas, on n'est pas coupable de ne le pas recevoir.

Nous terminons ici nos recherches historiques ; elles nous ont appris que le dogme du Baptême et que la pratique qui y correspond sont conformes à la foi qui, depuis les temps apostoliques, est demeurée d'une manière non interrompue et universelle la foi de l'Église, et que ce dogme et cette pratique ont leur source première dans le Christ.

III. Reste à comprendre *scientifiquement* le dogme reconnu et histori-

(1) *Exhort. mart., prol., etc.*, 12, *ep.* 73, ed. Tub.
(2) *Hist. eccl.*, VI, 4.
(3) *De Spir. S.*, c. 15.
(4) *Cat.*, 4.
(5) *Hom.* 3, *in var. S. Matth. loc.*
(6) *De lib. Arb.*, III, 23 ; ep. 166 (al. 28), *ad Hieron.; de Civit. D.*, XIII, 7 ; *de An. et ejus orig.*, I, 9. Conf. *Sermo ad catech. int. Opp. S. Aug.*
(7) *Serm. de Epiph.*, I, 3.
(8) Aug., *Tract.* 84, *in Joh.*
(9) 10, 32 sq.
(10) 8, 35.
(11) 12, 25.
(12) 15, 13.
(13) Conf. encore *Marc*, 10, 38.

(1) Conf. Greg. Naz., *Orat.*, 40.
(2) Conf. Ambros., *Or. fun. de electu Valentiniani imp.*, et Aug. *de Bapt. c. Don.*, IV, 22.
(3) C. 3, X, *de Bapt.* (3, 42) ; c. 2, X, *de Presb. non bapt.* (3, 43).
(4) *Trid.*, sess. VI, c. 4. Conf. VII, can. 4, *de Sacr. in gen.*, et XIV, cap. 4.

quement établi; nous serons courts. Presque tout ce que nous aurions à dire est disséminé dans d'autres article, principalement dans l'article SACREMENTS. Il ne nous resterait donc à parler que du Baptême des hérétiques, du Baptême des enfants et des cérémonies du Baptême. Mais la première question est traitée à l'article BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES; nous tenons pour inutile de nous arrêter sur les cérémonies: elles s'expliquent et se justifient suffisamment d'elles-mêmes, et l'on peut dire que celui qui aurait besoin d'instruction à cet égard ne comprendrait probablement pas celle qu'on lui donnerait. Il n'y a donc plus que la question du Baptême des enfants.

Nous avons vu plus haut que de tout temps les théologiens ont rattaché le Baptême des enfants au péché originel. L'argumentation est simple : les enfants sont chargés du péché originel, ils sont par là même soumis à la colère de Dieu, ils sont devenus enfants de colère, *filii iræ*, et ne peuvent devenir participants du salut que par la régénération, c'est-à-dire par le Baptême. Cette pensée ne renferme pas seulement une vérité exprimée dans les saintes Écritures et dans tous les documents de la foi et de la science chrétienne, mais une vérité qui constitue le Christianisme, et sans laquelle il n'y aurait plus de Christianisme. C'est pourquoi celui en qui vit l'esprit de Jésus-Christ, et qui est en état de reconnaître le particulier dans le général et l'ensemble dans le détail, n'a pas besoin d'une autre argumentation pour que le Baptême des enfants soit justifié à ses yeux. Cependant cet argument n'explique que la *nécessité* du Baptême des enfants; mais nous, tels que nous sommes faits, nous prétendons aussi connaître la *possibilité* d'une chose nécessaire. Cette question de la possibilité s'est déjà présentée aux plus anciens représentants de la science chrétienne. S. Irénée a placé la possibilité dont il s'agit dans le fait que Jésus-Christ a été lui-même un enfant. Il ne fait par là qu'une application spéciale de la grande et universelle pensée, base de ses considérations scientifiques, à savoir que l'Incarnation n'est pas seulement une condition négative, mais une condition positive de la régénération et de l'affranchissement du genre humain. S. Cyprien voit cette possibilité en ce que l'enfant est un homme véritable et parfait comme l'adulte : *Quid enim ei deest qui semel in utero Dei manibus formatus est?* Sans doute, ajoute-t-il, l'enfant croît, se développe, se perfectionne, se complète, mais avec tout cela il ne devient pas plus homme qu'il ne l'était au moment de sa naissance. Que si l'adulte peut être baptisé, pourquoi l'enfant ne le pourrait-il pas? Ce qui a lieu dans le premier cas, c'est la régénération d'un homme; mais, dans le second cas, l'homme y est de même, et par conséquent la régénération est tout aussi possible. D'ailleurs il faut ne pas oublier ici que la vertu régénératrice vient de Dieu, qu'elle est la grâce divine elle-même. Comment s'imaginer qu'une différence aussi peu importante que celle qui résulte de l'âge de ceux pour qui et en qui la grâce opère pourrait motiver une différence dans cette opération même? *Gratia quæ baptisatis datur non pro ætate accipientium vel minor vel major tribuitur, cum Spiritus sanctus non de mensura, sed de pietate atque indulgentia paterna, æqualis omnibus præbeatur* (1). S. Irénée envisage donc cette possibilité du Baptême des enfants plus au point de vue objectif, S. Cyprien davantage au point de vue subjectif. Il était facile d'unir ces deux manières de voir, et de les compléter en ajoutant que la race humaine

(1) *Ep.* 59.

est devenue spirituellement, par l'Incarnation, et par l'œuvre de la Rédemption qui en est la suite, un tout un et organique, comme elle l'est physiquement par sa descendance d'un seul et même Adam, et que par conséquent il peut s'opérer en chaque homme ce qui s'opère dans l'ensemble. De même que ce qui a passé d'Adam en héritage au genre humain est devenu par là l'héritage de chaque homme en particulier, au moyen de la génération physique, ainsi tout ce qui est en Jésus-Christ se transmet au moyen de la génération chrétienne, c'est-à-dire par l'Église, à chaque homme en particulier. Cette médiation par l'Église a-t-elle lieu en général? Ne savons-nous pas que l'un peut accomplir pour l'autre, ou que tous peuvent réaliser pour un seul des actes spirituels, efficaces, et utiles à ceux pour qui ils sont accomplis? Or c'est précisément en cela que réside la possibilité du Baptême des enfants, et on comprend que l'Église remplisse au nom de l'enfant les actes qui doivent être accomplis par celui qui reçoit le Baptême, c'est-à-dire qu'elle ait pour lui la foi et l'intention.

C'est S. Augustin qui le premier a formulé cette pensée : « *Mater Ecclesia*, dit-il, *maternum os parvulis præbet, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad justitiam nec ore proprio confiteri ad salutem* (1) ; » et ailleurs : « *In Ecclesia Salvatoris parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quæ in Baptismo remittuntur peccata traxerunt* (2). » C'est pourquoi on pouvait les appeler fidèles : « *Fideles propterea recte vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur;* et de même pénitents : *Pœnitentes, cum per eorumdem verba gestantium diabolo et huic sæculo abrenuntiare monstrentur* (1). » Par conséquent ils peuvent aussi bien être baptisés que les adultes, et avec la même efficacité : « *Satis pie recteque credimus prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc Ecclesiæ commendat auctoritas saluberrima, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium, qui propriam nondum habent, potest aliena commendari* (2). » Les théologiens ont adopté cette pensée, et l'ont maintenue en cherchant à l'expliquer et à la compléter. C'est ainsi que S. Thomas la rend palpable par l'analogie tirée du monde physique. Il en est, dit-il, de la régénération spirituelle qui s'opère par le Baptême comme de la génération physique : « *Quantum ad hoc quod sicut pueri, in maternis uteris constituti, non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed per actum Ecclesiæ, salutem suscipiunt* (3). »

Les théologiens postérieurs à la scolastique ont fait un pas de plus en avant. Distinguant une foi et une grâce habituelle et actuelle (*fides, gratia habitualis et actualis*), ils ont dit que, ce que les enfants qu'on baptise possèdent, c'est la foi habituelle, *fides habitualis*, qu'elle suffit pour la réception du Baptême, et que, ce qu'ils reçoivent par le Baptême, c'est la grâce habituelle, *gratia habitualis*, qui à son tour suffit pour que le Baptême soit complétement valable dans ses effets. Mais ils ont par là bien plus troublé qu'éclairci la question; c'est ce

(1) *De Peccat. mer. et rem.*, I, 25.
(2) Conf. *Duas ep. Pelag.*, I, 22. Conf. *Ep.* 98, (al. 23), *ad Bonifac.*

(1) *De Pecc. mer. et rem.*, I, 19.
(2) *De lib. Arb.*, III, 23, n. 67.
(3) *S. P.*, III, qu. 68, a. 9.

qu'il est à peine besoin de dire. La pensée exprimée par S. Augustin est et reste la pensée fondamentale qui résout la question; seulement la forme qu'elle a reçue de S. Augustin, et que lui ont conservée ses successeurs, est défectueuse en ce que, sans l'exclure, il est vrai, elle laisse trop à l'arrière-plan ce qui concerne le sujet baptisé lui-même. Si nous envisageons nettement cette partie subjective de la question, comme l'a fait S. Augustin pour la partie objective, nous reconnaissons sans difficulté que la possibilité d'être baptisé n'est pas plus grande dans l'adulte que dans l'enfant et n'est pas moindre dans celui-ci que dans celui-là. Qu'est-ce qui en général rend l'homme capable d'être baptisé? C'est qu'il est appelé à être justifié et racheté, et cette destinée lui est devenue tellement propre par suite de l'Incarnation qu'on peut dire qu'il n'est engendré que pour être justifié et sauvé par le Christ. Cette destinée constitue sa nature; elle le pousse à se séparer de la race purement adamique pour entrer dans la race chrétienne, à cesser d'être membre de l'une pour devenir membre de l'autre. C'est dans cette destinée, dans l'attrait qui y correspond, que réside en général la possibilité subjective du Baptême. Chaque chose peut devenir, être, opérer, réaliser en elle ce qui est de son essence, ce pour quoi elle est, et hors de quoi elle n'est rien et ne peut rien. Or, dans le cas présent, quelle différence y a-t-il, par rapport à la possibilité d'être baptisé, entre l'adulte et l'enfant? Évidemment aucune. L'adulte peut avoir la volonté d'être baptisé, l'enfant ne le peut pas. Mais cette volonté ne rend pas l'homme plus capable de la génération chrétienne, et du salut qu'elle renferme, qu'il ne l'est déjà en vertu de sa capacité native; elle ne le fait pas aller au delà de la possibilité avec laquelle il est né.

Le désir du Baptême dans celui qui n'est pas encore baptisé n'est, en vérité, pas autre chose qu'une expression, une manifestation de cette capacité de rachat qui est en lui; elle n'est qu'un témoignage qu'il est capable d'être engendré par le Christ, qu'il y a en lui la possibilité de la régénération chrétienne. Mais il n'est nullement besoin de ce témoignage; on sait sans qu'il se manifeste que l'homme est capable d'être sauvé, qu'il y a en lui possibilité de l'être; nul homme ne naît sans elle; si elle n'existait pas, nul ne verrait la lumière de ce monde. Par conséquent l'enfant possède à cet égard tout ce que possède l'adulte; il est capable de recevoir tout ce que celui-ci peut recevoir. Ils sont tous deux dans une situation égale, alors même qu'on considère ce qui peut et doit résulter du Baptême. L'un peut, quoiqu'il ait eu la volonté d'être baptisé, l'autre peut, quoiqu'il ait été baptisé sans sa volonté, non pas cesser plus tard d'être chrétien, mais renier le Christ, et penser, parler, agir comme s'il n'était pas chrétien. Par conséquent, l'un n'a pas d'avantage, l'autre n'a pas de désavantage. De là vient que l'adulte, comme l'enfant, a un parrain à son Baptême. Le dernier fait que nous venons d'indiquer résulte de ce que le Baptême change l'être de l'homme, non sa forme; mais c'est le propre de tous les sacrements, par conséquent nous n'avons pas à le développer davantage ici.

Pour compléter ce qu'il y a à dire sur la matière, nous énumérons les ouvrages les plus importants écrits sur le Baptême. Ce sont : dans l'antiquité, Tertullien, *de Baptismo;* S. Cyprien, *Lettres à l'occasion du Baptême des hérétiques;* S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, 1-3, surtout 3; S. Basile, *Tract. de Bapt.;* S. Grégoire de Naz. *Or.* 40; S. Grégoire de Nysse, *In eos qui differunt Bapt.;* S. Ambroise, *de Sacram.;*

S. Augustin, *de Bapt. c. Donat.*, et d'autres moindres écrits : Jérôme, un Grec du cinquième ou sixième siècle, *Dialogus de sensu gratiæ divinæ in Baptismo Christianismi*, éd. Morel, Par., 1598, et Carpzov., Altenb., 1772 ;

Du commencement du neuvième siècle, des traités d'Amaury Fortunatus, Odilbert, Théodulphe, Maxence d'Aquilée et Leidrad, déterminés tous par une circulaire de Charlemagne de l'an 811 ;

Du douzième siècle, Gottfried (†1132), *de Bapt. Opp.*, ed. Sirmond, Paris, 1610, 1696.

Les scolastiques et les théologiens postérieurs ont traité du Baptême dans la théologie en général et spécialement en parlant des sacrements. Voir la Bibliographie à l'article SACREMENTS.

Dans les temps modernes il a paru plusieurs ouvrages sur la matière, mais surtout d'un caractère catéchétique et ascétique. Parmi les plus scientifiques il faut citer : Bertieri, *de Sacr. in gener., Bapt. et Confirm.*, Vienne, 1778; Brenner, *Exposition historique des Sacrements depuis le Christ jusqu'à nos jours*, t. Ier, Bamberg et Francfort, 1818-24. MATTES.

BAPTÊME DES CLOCHES. *Voyez* CLOCHES.

BAPTÊME DE DÉSIR. *Voyez* BAPTÊME.

BAPTÊME (EXTRAIT DE). C'est un acte tiré des registres de la paroisse, qui constate la naissance d'une personne, et qui, lorsqu'il est rédigé en bonne forme, contient le prénom et la confession chrétienne du baptisé, sa naissance légitime ou illégitime; dans le premier cas, le nom de baptême et de famille et l'état du père et de la mère; dans le second, seulement le nom et l'état de la mère (celui du père, s'il s'est fait reconnaître ou si sa paternité a été légalement reconnue); puis les noms de baptême, de famille et l'état des parrains; les noms de l'ecclésiastique qui a conféré le Baptême; l'indication de l'église ou de la maison où le Baptême a été administré; la date (l'année, le mois, le jour et l'heure) de la naissance et du Baptême, avec la formule ordinaire d'attestation, le sceau et la signature du curé. Cf. pour le reste l'art. REGISTRES DE L'ÉGLISE, n° III, 1, et n° IV.

BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES et CONTROVERSE SUR LE BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES. Vers la fin du second siècle de l'ère chrétienne, Tertullien, à qui son caractère sévère et acerbe avait fait embrasser le rigorisme le plus extrême en matière de discipline ecclésiastique, avait déposé, dans son livre *de Baptismo* (1), les premiers germes d'une controverse qui devint plus tard l'objet de longs et tristes débats. La question controversée était celle-ci : « Le Baptême conféré par les hérétiques est-il valable ou non? Ceux qui désirent rentrer de l'hérésie dans le sein de l'Église catholique doivent-ils d'abord être baptisés, ou bien l'usage de l'Église universelle, et surtout de l'Église romaine, d'imposer les mains aux hérétiques convertis, en signe de pénitence et de réconciliation, suffit-il ? »

Tertullien rejette le Baptême des hérétiques et motive son jugement de la manière suivante : « Nous et les hérétiques nous n'avons pas *le même Dieu*, nous n'avons pas le même Christ; par conséquent nous n'avons pas un seul et même Baptême. N'ayant pas le Baptême d'une manière légitime, *ils* ne l'ont indubitablement pas; ils ne peuvent par conséquent pas donner ce qu'ils n'ont pas. » Cette manière de motiver son opinion sur l'unité du Baptême put bien être employée à juste titre par Agrippinus, évêque de Carthage, ville natale de Tertullien (200), lorsque celui-ci passa au montanisme,

(1) C. 15, p. 252.

précisément contre les Montanistes, parce que ceux-ci ne baptisaient pas conformément à l'institution de Jésus-Christ, c'est-à-dire ne baptisaient pas formellement au nom des trois personnes de la sainte Trinité. Mais Agrippinus ne devait pas, comme il le fit au synode de Carthage, l'étendre au Baptême des hérétiques en général, et il ne le pouvait pas sans mettre en danger le dogme catholique tel que nous allons l'exposer tout à l'heure.

Par suite des conclusions du synode de Carthage, il s'introduisit dans une grande partie de l'Église d'Afrique la coutume de rebaptiser les hérétiques avant de les recevoir dans la communion de l'Église, et cette coutume se propagea dans l'Asie Mineure. Le synode d'Iconium et plus tard celui de Synnada, tenu sous la présidence de Firmilien (1), évêque de Césarée en Cappadoce, rendirent une décision analogue (2). Mais la controverse devint ardente lorsqu'en 248 S. Cyprien (3) monta sur le siége épiscopal de Carthage. La secte naissante des Novatiens donna la première occasion de la controverse. Cette secte, qui se nommait celle des Purs, des Cathares, καθαροί, rebaptisait tous les Catholiques qui embrassaient son parti et raviva ainsi la question du Baptême des hérétiques. Cyprien, interrogé par écrit par dix-huit évêques d'Afrique sur la conduite qu'il fallait tenir à l'avenir avec les hérétiques convertis, réunit à Carthage, en 255, trente et un évêques de l'Église d'Afrique.

Zélé défenseur de l'idée de l'unité de l'Église, fortifié par l'exemple de son prédécesseur Agrippinus, Cyprien sut amener les évêques à se déclarer unanimement contre la validité du Baptême des hérétiques. La lettre synodale (4) fut envoyée à ceux qui avaient posé la question et fut résolue d'après les principes suivants : « Personne ne peut être baptisé hors de l'Église, car il n'y a qu'un Baptême dans l'Église. Quiconque est hors de l'Église ne peut sanctifier l'eau, puisqu'il n'a pas l'Esprit-Saint. Il n'y a qu'un Baptême, qu'un Saint-Esprit, qu'une Église fondée par Jésus-Christ sur Pierre. Tout est illégitime et invalide chez les hérétiques. »

Le synode se défend du reproche de favoriser les rebaptisants; « car, dit-il, tous ceux qui viennent d'une eau adultère et profanée, et qu'il faut laver dans la vérité de l'eau du salut, nous ne les rebaptisons pas, nous les baptisons (1). »

Cyprien écrivit dans le même sens à Quintus, un des évêques de Mauritanie, qui lui avait adressé par le prêtre Lucien (2) la question relative au Baptême des hérétiques. Pour terminer la controverse par une solution définitive, Cyprien invita de nouveau peu de temps après (255—256) soixante et onze évêques d'Afrique à un synode de Carthage. Ce concile confirma les décrets du premier, et envoya au Pape Étienne, à Rome, la première lettre synodale, la réponse de Cyprien à Quintus et la nouvelle décision. Il ressort des termes mêmes de la lettre synodale, dont, selon toute probabilité, Cyprien était l'auteur, combien il était éloigné de tout esprit de parti et de contention. Il dit à la fin de cette lettre : « Nous vous envoyons cette lettre, Frère bien-aimé, afin que vous en preniez connaissance, à cause de notre commune dignité et de notre sincère affection. Toutefois nous ne faisons violence à personne, nous ne donnons de loi à personne, chaque évêque pouvant suivre son libre jugement dans l'administration de son Église, et ne devant compte qu'à Dieu de ce qu'il

(1) *Voy.* cet article.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5, 7, 30.
(3) *Voy.* cet article.
(4) S. Cypr., *Ep.* 70.

(1) *Id.*, *Ep.* 73.
(2) *Id.*, *Ep.* 71.

fait (1). « Cet esprit de douceur et de conciliation se manifeste aussi dans une lettre écrite à la même époque à l'évêque Jubajanus, et qu'il conclut de cette manière : « Je conserve dans la patience et dans la douceur l'amour du cœur, l'honneur de la communauté, le lien de la foi et l'union épiscopale (2). » Contre l'attente de Cyprien et des autres évêques d'Afrique, le Pape Étienne prit la lettre synodale d'une façon qui devait rallumer la chaleur du combat, surtout lorsque Firmilien, apprenant le débat, embrassa le parti de Cyprien et lui rendit compte de la tradition de plusieurs Églises particulières d'Asie qui partageaient son opinion (3).

Étienne, s'appuyant sur la tradition universelle, surtout sur celle de l'Église mère et maîtresse, comme Cyprien lui-même appelait Rome (4), décida dans un sens contraire aux évêques d'Afrique, disant : « Si quelqu'un quitte une hérésie quelconque pour venir à vous, il ne faut rien renouveler; qu'on lui impose les mains, conformément à la tradition, en signe de pénitence, les hérétiques eux-mêmes, lorsque l'un d'entre eux passe d'une secte à l'autre, ne le baptisant pas, à proprement dire, et le recevant simplement dans leur communion (5). » Le Pape ne veut, en en appelant à l'exemple des hérétiques, que montrer combien la tradition catholique était forte et vivante à cet égard, puisqu'on la retrouvait intacte parmi les sectes séparées (6). Les mots *a quacunque hæresi*, dont se sert le Pape, n'impliquent sous aucun rapport le reproche que lui fait Cyprien (7) que tout Baptême d'hérétique, même conféré d'une manière irrégulière, a la même valeur à ses yeux. Le Pape pouvait parler ainsi; car on trouvait plus facilement alors des hérétiques qui ne baptisaient pas que des hérétiques qui ne se servaient pas de la formule légitime pour baptiser (1). On voit par une lettre que Denys d'Alexandrie adressa au Pape Sixte (2) qu'Étienne menaça les évêques d'Asie et d'Afrique d'excommunication.

Si l'historien impartial ne peut nier que dans cette controverse les deux partis outrepassèrent les bornes de la modération, il faut qu'il reconnaisse aussi que Firmilien observa moins que Cyprien les égards de piété filiale dus au Pape, qui d'ailleurs était pleinement dans son droit et dans la vérité. Cyprien pensa pouvoir opérer une réconciliation en convoquant derechef, le 1er septembre 256, à Carthage, un concile, auquel se rendirent quatre-vingt-cinq évêques des provinces d'Afrique, de Numidie et de Mauritanie, beaucoup de prêtres et de diacres et un grand nombre de laïques. Il ressort des actes synodaux, livrés par Cyprien lui-même, que tous les évêques demeurèrent dans leur première opinion, en assurant de nouveau qu'ils ne voulaient par là ni troubler l'unité de l'Église ni rompre la communion ecclésiastique avec les évêques d'une opinion contraire à la leur. On ne sait pas d'une manière certaine si Cyprien, avant sa mort, rétracta son opinion. *Fortasse factum est, sed nescimus....* (3) *Cyprianus sensisse aliter de Baptismo quam forma et consuetudo habebat Ecclesiæ, non in canonicis, sed in suis et concilii literis invenitur; correxisse autem istam sententiam non invenitur. Non incongruenter tamen de tali viro existimandum est quod correxerit, et fortasse*

(1) S. Cyprien, *Ep.* 72.
(2) *Id.*, *Ep.* 73.
(3) Cypr., *ad Pompejum*, *ep.* 74. Firmil., *ad Cypr.*, *ep.* 75.
(4) *Ep.* 59.
(5) *Ep.* 74, p. 293.
(6) Fleury, *Hist. eccl.*, VII, 28.
(7) *Ep.* 74.

(1) S. August., *de Bapt.*, VI, 25.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5.
(3) S. August., *de Bapt.*, l. II, c. 4.

suppressum sit ab eis qui hos errore nimium delectati sunt, et tanto veluti patrocinio carere noluerunt (1). En attendant, la canonisation de ce docteur de l'Église et la mémoire expresse de son nom au canon de la messe nous sont des garants suffisants qu'il resta toujours dans la communion de l'Église.

Cependant la controverse se perpétua après la mort de Cyprien et du Pape Étienne, aussi bien dans l'Église d'Asie que dans celle d'Afrique. Denys, évêque d'Alexandrie (2), avait déjà, du temps d'Étienne, entrepris le rôle de médiateur et continua à le remplir sous le Pape Sixte II. Il ne réussit toutefois que partiellement à unir les évêques d'Afrique avec Rome à ce sujet (3). Enfin la tradition romaine fut ouvertement reconnue comme la doctrine catholique et triompha des Novatiens au concile d'Arles (314), auquel assistèrent beaucoup d'évêques d'Afrique. Le vingt-huitième canon de ce concile est ainsi conçu : « Lorsqu'un hérétique reviendra à l'Église, on l'interrogera sur le Symbole, et, si l'on s'est convaincu qu'il a été baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, on lui imposera simplement les mains; mais, si l'on reconnaît le contraire, après qu'on l'aura interrogé à ce sujet, on le baptisera (4). »

Le concile universel de Nicée (325) fortifia cette décision du concile d'Arles, dans son huitième canon, en statuant que les Novatiens seraient reçus dans l'Église par la simple imposition des mains, mais que les Pauliniens, qui avaient changé la formule du Baptême, devaient, en cas de retour, être baptisés (5). Cependant l'usage de baptiser les hérétiques rentrant dans l'Église se conserva en Orient jusqu'au premier concile œcuménique de Constantinople (1). A la fin du quatrième siècle, S. Augustin eut une éclatante occasion d'exposer, avec toute la vigueur dialectique qui le caractérise, la doctrine de l'Église catholique. Les Donatistes (2), partant du faux principe que la validité des sacrements dépend de la foi et des mœurs de celui qui les confère, baptisaient les Catholiques qui embrassaient leur secte, en en appelant à l'autorité de S. Cyprien, dans lequel ils semblaient avoir trouvé un patron, puisqu'il avait fait dépendre la validité du Baptême de l'orthodoxie du baptisant. S. Augustin, se plaçant au point de vue de la tradition dans son ouvrage *de Bapt. contra Donatistas* libri VII, excuse S. Cyprien, parce que de son temps cette question n'avait pas encore été décidée par un concile universel. « Du reste, dit-il, la doctrine aussi bien que la conduite de S. Cyprien parlent contre les Donatistes et condamnent ceux qui se séparent de l'Église à laquelle il fut toujours intimement uni. Cette question du Baptême n'avait pas été soigneusement traitée avant Cyprien, et toutefois l'Église avait conservé la très-salutaire habitude d'améliorer, même chez les hérétiques et les schismatiques, ce qui avait été défiguré, mais non de renouveler ce qui est définitivement donné..... Cette habitude, à mon avis, ajoute S. Augustin, repose sur une tradition apostolique, de même que bien des choses qu'on ne trouve ni dans les écrits des Apôtres ni dans les écrits postérieurs, et que cependant on considère et conserve comme venant des Apôtres, parce que l'Église universelle les observe. Cette habitude faisait loi dans le monde lorsque la question s'éleva et que la tradition commune fut

(1) S. Augustin, *Ep.* 43, § 38.
(2) *Voy.* cet article.
(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5.
(4) Mansi, t. II, p. 474.
(5) Can. 19. Mansi, t. II, p. 666. Hardouin, t. I, p. 326 et 331.

(1) S. Basil., *Prima et secunda Ep., can. ad Amphiloch.*
(2) *Voy.* cet article.

portée devant l'autorité et la puissance d'un concile universel (1). »

D'après Bellarmin (2), S. Augustin n'entend par ce concile universel que le premier concile de Nicée, que nous venons de nommer. S. Augustin insiste, pour prouver la valeur du Baptême des hérétiques, d'après l'usage universel, sur les aveux mêmes de S. Cyprien, qui affirme que « cette salutaire habitude avait été d'abord, sous certains rapports, améliorée par son prédécesseur Agrippinus, mais dans le fait bien plus détériorée encore (3). » Nous avons un témoin de la tradition universelle, d'après laquelle on admettait les hérétiques dans l'Église en leur imposant simplement les mains, dans un écrivain anonyme du troisième siècle qui écrivit un livre contre l'erreur des rebaptisants (cf. *Anonymi liber de Rebaptismate*, qui se trouve ordinairement avec les œuvres de S. Cyprien). Un autre témoin est Vincent de Lérins, qui dit : « Le premier de tous, Agrippinus, évêque de Carthage, se décida à rebaptiser les hérétiques, contrairement au canon divin, à la règle de l'Église universelle, au sentiment de tous les prêtres et aux institutions des ancêtres (4). » S. Jérôme parle aussi énergiquement (5), et le Pape Sirice (6), Innocent I (7), Eugène IV (8) font de même. Les motifs allégués par les évêques d'Afrique et de l'Asie Mineure, qui reposent soit sur des conjectures, soit sur des traditions divergentes de quelques Églises isolées, ne prouvent rien contre la tradition universelle, contre l'usage catholique. Les auteurs qui ont voulu rejeter toute la controverse du Baptême, ou du moins en grande partie, sur les Donatistes, ont rendu par là un mauvais service à S. Cyprien et aux évêques ses collègues, tout en ayant l'intention de défendre leur autorité dans l'Église; tels sont Tournemine (*Conjectures sur la supposition de quelques ouvrages de S. Cyprien et de la lettre de Firmilien* (dans les *Documentis Trevoltiensibus*, mens. decembr., ann. 1734, art. CXVIII, p. 2246 et seq.); Raymand. Missorius, *Dissert. crit. in ep. ad Pompejum*, Venet., 1733. Si l'on voulait, sur de légères suppositions, et par une piété mal entendue envers une grande figure de l'histoire, rejeter dans le royaume des fables un fait si évident, et qui repose sur les témoignages les plus solides, l'histoire ne serait bientôt plus l'histoire, et l'on ouvrirait toutes les avenues au scepticisme (1).

Le principe anticatholique d'après lequel les Donatistes, se couvrant faussement de l'autorité de S. Cyprien, rejetaient *absolument* le Baptême conféré par des hérétiques (à leur point de vue), est resté dans le cours des siècles la propriété exclusive de l'hérésie. Nous le trouvons au douzième siècle parmi la secte des Apostoliques, des Vaudois, et, vers la fin du quatorzième siècle, chez les Wicléfites et les Hussites (2). Le quatrième concile de Latran formule ainsi le dogme catholique (3) : « Le Baptême opère le salut, quel que soit celui qui le confère, pourvu qu'il soit conféré, au nom de la sainte Trinité, avec de l'eau, et dans la forme de l'Église, bref, d'une manière régulière (4). » Le concile de Trente tranche également la question d'une manière absolue (5) : « Si quelqu'un dit que le Baptême, même conféré par

(1) Lib. II, *de Bapt.*, c. 7 et 9.
(2) Lib. I, *de Sacram.*, c. 26.
(3) Lib. II, *de Bapt.*, c. 7, n. 12.
(4) *Commonit.*, c. 6.
(5) *Dialog. adv. Lucifer.*, n. 8 et 9.
(6) *Epist. I ad Himerium, episc. Tarrac.* (*Voy.* l'art. HIMÉRIUS.)
(7) *Ep.* 17, *ad Rufum et Soc.*
(8) *Decret. ad Arm.*, Hardouin, t. IX, p. 438.

(1) *Voy.* Perrone, *Prælect. theol.*, t. VI, p. 291, note 4, Mediol., 1845.
(2) *Voy.* ces articles.
(3) Canon. *Firmiter.*
(4) Hardouin, VII, 17.
(5) Sess. VII, *de Bapt.*, can. 4.

des hérétiques, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas le vrai baptême, qu'il soit anathème. » C'est dans ce sens que l'Église ordonne aux prêtres d'enseigner les fidèles, d'après les traditions des Pères et des conciles (1).

La question de la validité du Baptême des hérétiques, que nous venons de suivre historiquement, se résout facilement par le *dogme* catholique. La validité objective du sacrement, d'après la doctrine catholique, n'est pas subordonnée à la foi subjective ou à la moralité de celui qui administre, car les sacrements tiennent toute leur vertu du Christ et de ses mérites. Le vrai dispensateur des sacrements, c'est le Christ, et le ministre du sacrement ne parle pas en son propre nom, il parle au nom, en vertu et par l'autorité du Christ. Aussi son état subjectif n'a aucune influence sur la valeur du sacrement, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise. C'est le témoignage que rend S. Jean-Baptiste du Christ : « C'est celui-ci qui baptise dans le Saint-Esprit (2), » quoique ce ne fût pas Jésus qui baptisât en personne, mais que ce fussent ses disciples (3). C'est pourquoi le Baptême sacramentel de la nouvelle alliance, par opposition au Baptême de S. Jean, dont l'effet dépendait de certaines conditions subjectives, le Baptême de Jésus-Christ est appelé le Baptême au nom de Jésus (4), et l'apôtre S. Paul combat l'opinion erronée des Corinthiens, qui semblaient croire que Paul, Apollon ou Céphas baptisaient en leur propre nom, en ces termes : « Le Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous ? Avez-vous été baptisés au nom de Paul ?. Qui est donc Apollon ? Qui est Paul ? Ce sont des ministres de celui en qui vous avez cru, et chacun selon le don qu'il a reçu du Seigneur. J'ai planté, Apollon a arrosé, Dieu a donné l'accroissement. Aussi ni celui qui plante ni celui qui arrose n'est quelque chose, mais Dieu seul, qui donne l'accroissement (1). » Si donc ce n'est pas l'homme qui baptise, mais toujours le Christ, qui se sert de l'homme comme d'un organe, la validité du Baptême des hérétiques est par là même établie ; car c'est toujours le même Baptême, le même Dispensateur de la grâce, quel que soit l'instrument employé, bien entendu toujours que le Baptême ait été conféré suivant la forme régulière. C'est à ce principe que se rattachait le Pape Étienne lorsqu'il disait : « Les hérétiques ne baptisent pas d'une manière particulière (2). » Si le Baptême des hérétiques est valide, il imprime au baptisé le caractère sacramentel, et dès lors il ne peut plus être question de rebaptiser l'hérétique converti. Celui-ci est admis dans l'Église, s'il abjure l'hérésie, par la seule imposition des mains, en signe de pénitence et de réconciliation, et, dès ce moment, les effets du sacrement, qui jusqu'alors n'étaient qu'en puissance dans ce membre désormais vivant de l'Église, deviennent *actuels* (3). C'était là le nœud de la controverse entre S. Cyprien et le Pape Étienne. Cyprien et ses partisans ne distinguaient pas entre le sacrement et les effets du sacrement, et reprochaient, par cette raison, au Pape, qui au fond était d'accord avec eux, d'attribuer au Baptême des hérétiques, au moment de la réception, le même effet qu'au Baptême de l'Église. Toutefois Étienne lui-même avait dit : « L'hérésie enfante et expose l'enfant ; l'Église recueille l'enfant exposé et nourrit comme sien celui qu'elle n'a pas

(1) *Catéch. rom.*
(2) *Jean*, 1, 33.
(3) *Ibid.*, 4, 2.
(4) *Act.*, 19, 3, 5.

(1) I *Cor.*, 1, 13; 3, 4-7.
(2) Cypr., *Ep.* 74.
(3) Conf. Perrone, *Prælect. theol.*, vol. VI, 293, note 2.

mis au monde (1). » Par conséquent, si l'on ne perd pas de vue le dogme : « C'est le Christ qui baptise, » et la différence entre la *validité* et l'*efficacité* du Baptême, toutes les difficultés se résolvent comme de légers nuages. S. Augustin dit à ce sujet : « Le Baptême n'est pas tel par les mérites de celui qui le reçoit, ni par les mérites de celui qui le confère, mais par la sainteté et la vérité de celui qui l'a institué (2). A la question : « Y a-t-il donc dans les sectes séparées de l'Église des sacrements vrais et valables ? » il répond : « La séparation de l'Église est de deux espèces : séparation dans l'amour seulement (schisme) ou dans l'amour et la foi (hérésie, apostasie). Si ceux qui se sont séparés dans l'amour conservent la foi, entière ou partielle, il leur reste, en vertu de cette foi, des biens qu'ils ont reçus de l'Église et qu'ils conservent par la foi ; ils n'ont pas perdu ce qu'ils ont emporté de l'Église, mais les mystères les plus sublimes ne leur profitent pas sans l'amour. D'où il résulte qu'on trouve, hors de la communauté catholique, le pouvoir de baptiser comme la capacité de recevoir le Baptême. Ainsi ceux qui sont séparés de l'amour ou de la foi de l'Église ont sans aucun doute le vrai Baptême, qu'ils ont reçu avant leur séparation et qu'ils ont emporté ; reviennent-ils à l'Église : il n'est pas question de leur donner de nouveau ce qu'ils ont déjà : ce qu'ils ont reçu dans l'unité de l'Église, ils ne l'ont pas perdu dans le schisme. Si le Baptême peut être reçu hors de l'Église, comment pourrait-il ne pas se donner hors d'elle ? » Il répond aux Donatistes, demandant comment l'hérésie peut donner des enfants spirituels au Christ et à l'Église, en ces termes : « C'est l'Église seule, l'Église catholique, qui enfante des enfants spirituels dans les Églises séparées, en

(1) Cypr., *Ep.* 73.
(2) *De Bapt.*, IV, 16.

vertu de ce qui lui appartient dans ces Églises séparées ; celles-ci sont stériles et n'enfantent pas. Ce n'est point par le schisme qu'elles enfantent, c'est par ce qu'elles ont conservé de leur ancienne union avec l'Église et qui était antérieur au schisme (1). » Un autre reproche, purement apparent, qui pourrait être fait contre la validité du Baptême des hérétiques, serait la conséquence tirée des mêmes motifs pour prétendre que tous les autres sacrements pourraient être également valides chez les hérétiques. Perrone, après avoir rappelé le canon du concile de Trente (2) sur la validité du Baptême des hérétiques, ajoute : *Quod vero attinet ad sacramenta reliqua, si Pœnitentiam excipias, non quidem ex defectu fidei, sed ex defectu juridictionis (qua carent hæretici), certa est illa propositio ac fidei proxima. Licet enim nulla expressa habeatur de illis Ecclesiæ definitio, jam ex communi consensu probatur atque ex ejusdem Ecclesiæ praxi, pluribus saltem abhinc sæculis confirmata. Eadem sane ratio, quæ suffragatur valori Baptismi collati ab hæreticis, suffragatur pariter valori ceterorum sacramentorum, quæ omnia Christi sunt* (3). » Mais, précisément parce que tous les sacrements sont des sacrements du Christ, c'est au Christ qu'il appartient de déterminer, dans sa sagesse, sous quelles conditions chaque sacrement peut être valablement conféré et reçu. Sans doute, et en principe, la proposition que la valeur du sacrement n'est pas subordonnée à la foi et à la moralité du dispensateur s'applique à tous les sacrements ; mais une condition absolue de la part du dispensateur est l'*intention* de faire ce que fait l'Église. Or l'inten-

(1) Conf. *de Bapt.*, I, 10 ; III, 10 ; IV, 1-5 ; VII, 51-53.
(2) Can. 4, *de Bapt.*
(3) *Prælect. theol.*, t. VI, p. 200.

tion de l'Église ne peut être autre que celle de Jésus-Christ.

La doctrine et la pratique de l'Église nous ont prouvé jusqu'à nos jours que l'intention du Christ n'était pas de déclarer capable d'administrer tous les sacrements chaque homme sans exception.

Ce n'est pas en vertu de l'état intérieur ou subjectif du ministre, mais en vertu de l'intention voulue par le Christ et reconnue par l'Église, que les différents sacrements peuvent être valablement conférés par celui qui est capable de faire ce que l'Église fait conformément aux prescriptions du Christ (1).

Si le Christ a tellement facilité l'administration valide du Baptême que chacun, l'hérétique, le païen, l'incrédule, peut baptiser, c'est un effet de la bonté et de la sagesse du Seigneur, qui a voulu enlever tous les obstacles qui pourraient gêner la réception du premier et du plus important des sacrements (2).

Il nous reste à ajouter quelques mots sur la partie *symbolique* de cet article.

Nous pouvons, comme autrefois le Pape Étienne, tirer une preuve importante de la vérité de la tradition catholique en comparant le dogme catholique avec celui des confessions chrétiennes séparées; car ici, plus que dans toute autre question, elles ont emporté et conservé la foi catholique.

L'Église luthérienne et l'Église réformée reconnaissent le Baptême des hérétiques, s'il a été conféré au nom des trois personnes divines, et ne rebaptisent que les Sociniens, et en général les unitariens, quand ils rentrent dans la communion de ces églises (3).

(1) Conf. Mattes, *le Baptême des hérétiques*, 2e art., Tub., *Revue trimestr.*, 1er cah., 1850.

(2) *Catéch. rom., de Bapt.*

(3) Guerike, *Symbol.*, p. 411. *Confér. belg.*, art. 34. *Confér. gall.*, art. 28. Calvin, *Epp. et Respp.*, éd. Genève, p. 458.

L'Église grecque non unie est tout à fait d'accord avec l'Église catholique à cet égard (1). Cependant, d'après Heineccius, l'Église russe aurait, pendant un certain temps, rebaptisé les convertis des autres confessions chrétiennes.

Le prêtre catholique, lorsqu'il est dans le cas de réconcilier un converti, doit s'enquérir très-minutieusement de l'hérésie dont il sort, pour ne rien faire contre la doctrine et la pratique de l'Église; car tous ceux qui sont nés dans les sectes les plus modernes et qui y ont été élevés sont en général à baptiser, la plupart n'ayant pas été baptisés régulièrement et conformément aux intentions de l'Église.

Les sources pour l'histoire et la doctrine du Baptême des hérétiques sont: Cypr., *Ep.* 70-76, edit. Baluzii; — Eusèbe, *H. eccl.* VII, 3, 5; — *Anonymi Tract. de Bapt. hæret.*, Mansi, t. Ier, p. 934; — August. *Contra Donat. de Baptismo, contra Ep. Parm. et contra Petil.* (edit. Bened., Paris, 1688, t. IX); — Vincent. Lirin., *Commonit.*, cap. VI; — Hieron. *Contra Lucif.*, t. II, ed. Vallarsi; Travaux. — Natal. Alex., sæc. III, cap. III, art. V, et *Dissert. XXIII*; — Maranus, *Præf. ad Opp. S. Cypriani*, edit. Baluzii; — Giov. Marchetti, *Esercitazioni Cipriániche; il Battesimo degli eretici*, Rom., 1787; — Godefrid. Lumper, mon. Benedict., *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum*, part. XI, sect. III, cap. V, art. II, § 4 et sq., Augustæ Vindelicorum, 1795; — Walch, *Hist. des Hérésies*, t. II, p. 310-384; — Stollberg, *Histoire de la relig. de Jésus-Christ*, t. IX, p. 148, Vienne, 1817; — Migne, *Patrolog. cursus compl.*, t. III, Paris, 1844; — Péronne, *Prælect. theol. tract. de sacramentis in genere, propos.* I; — D. Mattes, *Dissert. sur le*

(1) Conf. *Confér. orthod.*, p. 189.

Baptême des hérétiques, dans la *Rev. trim. de Tub.*, 1849, 4e cah., et 1850, 1er cah. GRUSCHA.

BAPTÊME DES MALADES, *Baptismus clinicorum*. Celui qui, dans l'Église ancienne, ne recevait point le Baptême suivant le mode habituel, par une triple immersion, mais dans son lit (κλίνη), comme malade, par une simple aspersion, se nommait *clinique* (1), *clinicus*, et le Baptême était dit *clinique*. Outre l'immersion habituelle, il manquait encore un autre usage à ce Baptême, à savoir l'imposition des mains de l'évêque pour la communication du Saint-Esprit, σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου (2). Si le malade guérissait, en général on ajoutait « ce sceau » du Baptême (3).

Il est hors de doute que dans les deux premiers siècles beaucoup de païens ne recevaient le Baptême qu'en cas de maladie ou sur leur lit de mort; mais ce n'est qu'à dater du troisième siècle que nous rencontrons la différence marquée entre le Baptême clinique et le Baptême ordinaire, l'Église d'ailleurs voyant avec déplaisir le Baptême clinique, et n'admettant à aucun ordre sacré, même du plus bas degré, celui qui avait été baptisé de cette manière. Le plus ancien renseignement à cet égard se trouve dans une lettre du Pape Corneille à Fabius, évêque d'Antioche, vers 250, qui a été conservée par Eusèbe (4), et dans laquelle il est dit : « Lorsque Novatien, qui n'avait reçu que le Baptême des cliniques, sans imposition ultérieure des mains de l'évêque, eut été ordonné prêtre par un des prédécesseurs de Corneille, le clergé et le peuple protestèrent, parce qu'il n'était pas permis d'ordonner celui qui, comme Novatien, n'avait reçu que le Baptême sur son lit de malade (ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν τὸν ἐπὶ κλίνης διὰ νόσον περιχυθέντα, ὥσπερ καὶ οὗτος, εἰς κλῆρόν τινα γενέσθαι). Mais l'évêque pria qu'on lui permît de faire cette unique exception. »

Le concile de Néocésarée, de 314, formula le même principe dans son douzième canon : « Si quelqu'un a été baptisé pendant qu'il était malade, il ne peut être ordonné prêtre; car c'est la nécessité, et non la liberté, qui en a fait un Chrétien. » Mais le même synode ajoute immédiatement que « le zèle particulier et la foi d'un sujet, ainsi que le manque de candidats, » peuvent justifier une exception (1). Le sixième concile de Paris, de 829, renouvela dans son huitième canon cette décision (2). D'un autre côté S. Cyprien insista très-énergiquement sur la validité du Baptême clinique, lui attribuant la même efficacité et les mêmes grâces qu'au Baptême habituel (3). Il défendait par là la vérité dogmatique contre ceux qui, comme le Pape Corneille, hésitaient à reconnaître la valeur et l'efficacité du Baptême clinique. Corneille en effet disait dans la lettre citée : « Si l'on peut prétendre jamais qu'un tel individu (*clinicus*) ait reçu le Baptême » (εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι). D'autres avaient partagé ce doute et cette hésitation, et S. Cyprien était parfaitement propre à les réfuter; mais le concile de Néocésarée était aussi dans son droit, et la contradiction apparente entre lui et S. Cyprien, entre la rigueur du dogme et la sévérité de la discipline, par rapport à l'ordination des cliniques, se résout sans difficulté. Au troisième et au quatrième siècle beaucoup de gens remettaient le Baptême volontairement jusqu'à leur lit de mort, afin de pouvoir, sans trouble ni crainte, se livrer plus longtemps à leurs habitudes criminelles et échapper

(1) Conf. Cyprian., *Ep.* 76.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, 43.
(3) Id., l. c.
(4) *Hist. eccl.*, l. VI, 43.

(1) Harduin, *Collect. Concil.*, t. I, p. 286.
(2) Id., l. c., t. IV, p. 1301.
(3) *Epist.* 76 p. 156-158, éd. Par., 1726.

aux obligations de la morale chrétienne; toutefois, à la fin de leur vie, le Baptême devait leur assurer une part certaine à la grâce divine. Or, quand l'homme qui avait fait un pareil calcul tombait malade et se rétablissait, l'Église avait certainement dans ses précédents des motifs suffisants pour ne pas l'accueillir parmi ses prêtres, lors même qu'il n'y avait aucun doute qu'il eût été parfaitement baptisé. Mais il n'est pas dit par là que tous ceux qui remettaient le Baptême jusqu'à la fin de leur vie le fissent par des motifs de légèreté; nous avons vu au contraire qu'il y en eut plus d'un qui hésita à se faire baptiser par scrupule de conscience, ne se sentant pas assez de force pour mener une vie parfaite. D'autres partageaient l'erreur novatienne, et croyaient que, dans le cas où, après leur Baptême, ils retomberaient dans un péché grave, ce péché ne pouvait plus d'aucune façon leur être pardonné. D'autres enfin ne voulaient recevoir le Baptême, comme le Christ, qu'à l'âge de trente ans, ou même, comme lui, être baptisés dans le Jourdain (1), et remettaient par conséquent la réception du Baptême. Or l'Église n'avait aucun motif de s'écarter de sa discipline à cause de la superstition des uns, en vue des scrupules des autres, et en l'honneur de l'erreur des Novatiens. Tel fut le sens de la décision de Néocésarée.

Cf. Bingham, *Origines*, t. IV, p 237, et Suicer, *Thesaur.*, ad v. κλινικός.

HÉFÉLÉ.

BAPTÊME (NOM DE). L'usage actuel de donner un nom au moment du Baptême s'établit peu à peu. On n'en trouve aucune trace du temps des Apôtres; car, si l'on voit dans le Nouveau Testament que quelques disciples adoptèrent ou reçurent un nom nouveau, cela ne prouve rien, parce que d'ordinaire c'est par quelque motif particulier, à quelque occasion spéciale, qu'ils prennent ou reçoivent ce nom. Ainsi le précurseur S. Jean, ainsi Jésus-Christ lui-même reçurent leur nom le jour de la Circoncision judaïque (1); l'Apôtre des nations n'est nommé Paul que lorsque le gouverneur Sergius Paul le fait comparaître devant lui (2). On trouve, peu de temps après la période apostolique, quelques exemples de noms de Baptême proprement dits; ainsi Atticus nomma une certaine Athénaïs Eudoxie (3); dans les actes des martyrs de Baronius, en 259 (4), on raconte le Baptême d'Adrien et de Pauline : le premier reçoit à son Baptême le nom de Néo, la seconde celui de Marie. Lorsque le gouverneur Sévère demande son nom à S. Pierre Balsamus, celui-ci répond : « *Nomine paterno Balsamus dicor; spirituali vero nomine, quod in Baptismo accepi, Petrus dicor* (5). Les noms de Pascal, Epiphane, qui sont des preuves irrécusables de l'antique usage de baptiser le jour de Pâques et de l'Épiphanie, sont aussi des noms de Baptême. Malgré cela, pendant bien des siècles encore on dressa des actes de Baptême sans y ajouter des noms particuliers. S. Ignace, Tertullien, S. Ambroise, Origène et une multitude d'autres portaient les noms sous lesquels ils sont connus avant leur Baptême. Comment pourrait-on admettre que des fidèles qui, d'après l'histoire de l'Église, se nommaient Saturnin, Jupiter, Bacchus, Apollinaire, Pallade, etc., eussent reçu ces noms au Baptême? Comme les parents chrétiens attendaient généralement que leurs enfants fussent âgés de quelques années pour les faire baptiser, les noms qu'ils leur donnaient ne pouvaient être

(1) Tel, par exemple, Constantin le Grand.

(1) *Luc*, 1, 59 sq.; 2, 21.
(2) *Act.*, 13.
(3) Socr., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 21.
(4) N° 11.
(5) *Vit. S. Aul. Petr.*, 3 Jan.

des noms de Baptême proprement dits. La nature des choses indique qu'ils leur imposaient dès leur naissance, ou quelque temps après, les noms qu'ils conservaient toute leur vie ; l'*Ordo Romanus VII*, dans Mabillon, suppose cet usage.

Quant au choix du nom de Baptême le Rituel romain prescrit : « *Curet* (*sacerdos*) *ne obscœna, fabulosa, ridicula, vel inanium deorum, vel impiorum ethnicorum hominum nomina imponantur, sed potius, quatenus fieri potest, sanctorum, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrociniis protegantur.* » Les conciles diocésains et provinciaux modernes font la même prescription ; quelques-uns recommandent aussi les noms des anges (1), et, parmi les noms des saints, surtout ceux de la nouvelle alliance (2).

Les Syriens seuls ont l'habitude de donner le nom de Jésus au Baptême, auquel ils en ajoutent un autre dont ils forment un nom composé (*Jesujab*, *Ebedjesu*, *Haranjesu*, etc.) (3). Les autres Chrétiens ne prennent pas ce nom, par respect pour le Sauveur du monde. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, et plus tard, quoiqu'on aimât en général à donner des noms de saints, on ne dédaignait pas de choisir certains noms de vertus ou d'avoir égard à certains événements miraculeux. Ainsi Denys d'Alexandrie (4) atteste que beaucoup de fidèles donnaient à leurs enfants les noms de Jean, Pierre et Paul. S. Chrysostome (5) et Théodoret (6) recommandent de donner aux enfants des noms de martyrs. Le canon arabe (*canon Arabicus XXX*) recommande des noms du Nouveau Testament. C'est par allusion aux vertus chrétiennes que furent

(1) *Conc. Buscoduc.*, ann. 1571, tit. 3, c. 13.
(2) *Conc. Burdig.*, ann. 1583, c. 9.
(3) Augusti, *Memor.*, t. VII, p. 349.
(4) Apud Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 25.
(5) *Hom.* 21, *in Genes.*
(6) *De Curat. Græc. affect.*, l. VIII.

donnés les noms historiquement bien connus de Fides, Irénée, Polycarpe, Fidèle, Innocent, Eusèbe, Pie, Eudoxie, Célestine, Timothée, Frédéric, etc., etc. C'est dans le même sens qu'on donna des noms d'animaux, tels que Léon, Ursule, Colomban, etc. Lucille, fille du tribun militaire Némésius, reçut son nom de ce qu'elle recouvra miraculeusement la vue au moment du Baptême (1). Les noms de Baptême les plus habituels étaient : Pierre, Paul, Jean, André, Jacques, Michel, Martin, Laurent, George, etc. ; Marie, Thérèse, Anne, Catherine, etc., etc. Il arriva aussi qu'on donna deux ou plusieurs noms de Baptême. Aux catéchumènes du sexe masculin on imposait des noms de saints, et des noms de saintes à ceux du sexe féminin ; toutefois il y a des exceptions, et beaucoup d'hommes portent le nom de Marie.

Le Pape et les moines, celui-là en entrant en fonctions, ceux-ci en prononçant leurs vœux, prennent un nom nouveau ; Sergius II, ou Jean XII, ou Serge III, furent les premiers Papes qui changèrent de nom (2). Quant aux moines cet usage se perd dans la nuit des temps (3).

Cf. les art. NOM DU PATRON, JOUR DE FÊTE, BAPTÊME.

FR.-XAV. SCHMID.

BAPTÊME PRIVÉ. On trouve, dès les temps apostoliques, des exemples du Baptême conféré dans des maisons privées ; Saul (4), le Centurion Corneille (5), le geôlier de Philippe (6) et d'autres furent baptisés de cette manière. Plus tard S. Laurent baptise Lucillus en prison et Hippolyte dans sa maison (7). Les malades baptisés dans leur lit (*cli-*

(1) Baron. ad ann. 259, n. 22, 23.
(2) Conf. Baron. ad ann. 844, n. 1.
(3) Mart., *de Ant. monach. Rit.*, l. V, c. 2.
(4) *Act.*, 9, 18.
(5) *Ibid.*, 10, 47, 48.
(6) *Ibid.*, 16, 33.
(7) Eusèbe, 10 August.

nioi) appartiennent aussi à cette catégorie (1). Il était même alors de principe de baptiser en général là où l'on trouvait de l'eau et où les circonstances exigèaient qu'on conférât le Baptême. « *Deinde*, dit S. Justin (2), *eo ducuntur a nobis ubi aqua est, et eodem regenerationis modo regenerantur quo et ipsi regenerati sumus.* » Lorsque les Chrétiens obtinrent enfin sous Constantin le Grand la paix qu'ils avaient si ardemment désirée, et que partout s'élevèrent des églises, on ne permit bientôt plus le Baptême privé que dans les cas de nécessité. Ce fut pour les Pères de Constantinople, au concile de 563, un grief contre quelques Chrétiens remuants, qui avaient élevé des baptistères dans leurs maisons (Act. 1). En 1311, le Pape Clément V fixa nettement la discipline à cet égard : « *Ne quis de cætero in aulis vel cameris, aut aliis privatis domibus, sed duntaxat in ecclesiis, in quibus sunt ad hoc fontes specialiter deputati, aliquos (nisi regum vel principum, quibus valeat in hoc casu deferri, liberi extiterint, aut talis necessitas emerserit propter quam nequeat ad ecclesiam absque periculo propter hoc accessus haberi) audeat baptizare* (3). » Ainsi le Baptême privé n'est autorisé que pour les princes et en cas de nécessité. On interprète de manières fort différentes ce qu'il faut entendre ici par personnages princiers et cas de nécessité. *Princeps* est souvent synonyme de *persona illustris*, de sorte que tous les membres de la classe la plus élevée seraient comptés dans cette catégorie (4). Le cas de nécessité n'est très-souvent pas restreint à la faiblesse ou à la maladie de l'enfant, mais encore au froid et aux autres rigueurs de l'hiver. C'est ainsi que l'ordinaire de Passau, sur la demande du gouvernement de Bavière, en 1828, décida qu'on pourrait baptiser les enfants chez leurs parents, durant les mois d'hiver, quand le temps serait rigoureux. Une ordonnance du consistoire de Salzbourg, du 29 janvier 1802, va si loin qu'il ordonne de baptiser dans la maison où l'enfant est né, depuis le commencement de novembre jusqu'au milieu d'avril, même lorsque les parents désirent le faire baptiser à l'église.

Il y a eu des ordonnances de ce genre dans presque tous les diocèses d'Allemagne ; mais on ne s'en est pas contenté dans la pratique : le caprice des parents, la condescendance des curés ont étendu l'usage bien au delà du temps autorisé, de sorte qu'en tout temps on y baptise dans les maisons, pour peu que les parents le demandent, et dans les villes les parents aisés ou distingués le réclament presque tous. Une sorte de Baptême privé est celui que l'on fait soit dans la maison curiale, soit dans la sacristie, dans un endroit chauffé quelconque, près de l'église, pendant l'hiver (1). Du reste tout ce que nous disons ici ne concerne que les Baptêmes conférés par des ecclésiastiques ; quant à ceux qui sont administrés par un laïque quelconque, par une sage-femme, en cas de nécessité, ils ne sont subordonnés à aucune condition de lieu. Le rite du Baptême privé est tout à fait le même que celui du Baptême public ; seulement on laisse de côté ce qui a rapport directement à l'Église. F.-X. SCHMID.

BAPTÊME (REGISTRE DES ACTES DE). *Voy*. REGISTRES D'ÉGLISE.

BAPTÊME DE SANG. *Voy*. BAPTÊME.

BAPTÊME (SERMON DE). Courte allo-

(1) Cornel. ap. Euseb., *Hist eccl.*, l. VI, c. 43. Cypriani *Ep.* 76, *ad Magn.*, et l'art. BAPTÊME DES MALADES.

(2) *Apol.*, 1, n. 61.

(3) Clement, 3, 15.

(4) *Rit. Mogunt.*, ann. 1671. *Rit. Passav.*, ann. 1774.

(1) *Rit. Frising.*, ann. 1673. *Rit. Passav.*, ann. 1776.

cation adressée, à l'occasion d'un Baptême, aux parents, aux parrains, au baptisé lui-même. Il n'est pas d'usage, dans l'Église catholique, de faire un discours à chaque Baptême, parce qu'il y a d'ailleurs de courtes allocutions et des explications assez nombreuses parmi les cérémonies et les actes prescrits pour l'administration de ce sacrement, et que les parents et les parrains sont par là suffisamment avertis des grâces et de la sainteté de ce sacrement; mais il n'est pas défendu, dans certaines occasions et pour de sérieux motifs, de tenir ces allocutions, soit avant, soit après le Baptême.

Il est évident que, dans une allocution de ce genre, il faut observer avant tout si c'est un enfant qui ne parle pas encore, ou un enfant plus âgé qu'on baptise, et si, dans le premier cas, les parents sont présents avec les parrains, ou non. Dans le premier cas, l'allocution ne peut s'adresser qu'aux parents, aux parrains, parfois à toutes les personnes présentes. Le but de l'allocution est alors d'encourager les parents et les parrains à remplir leurs obligations, en leur expliquant rapidement le sens du Baptême, les grâces qu'il confère, ce qui conduit naturellement à parler des principaux devoirs des parents et des parrains. L'allocution se termine d'ordinaire par des actions de grâce pour les dons reçus, ou par la bénédiction de l'enfant, ou par une prière pour lui et ses parents.

Si, contre l'ordinaire, les parents sont absents, naturellement le discours s'adresse aux parrains, et on ne peut parler de ceux-là que dans une prière ou quelque pieux désir exprimé pour eux. Le style et le ton doivent être simples et instructifs. Au Baptême d'un enfant raisonnable ou d'un adulte, par exemple d'un Juif, le discours s'adresse au néophyte lui-même, et il a pour but d'éveiller en lui la reconnaissance envers Dieu et la résolution de mener une vie conforme à la grâce qui lui est conférée. Il peut, par conséquent, exposer ou la sainteté, ou la nécessité, ou l'efficacité du Baptême, ou l'importance de la grâce qu'il communique, en ouvrant au néophyte la voie de la vie, en lui faisant connaître et embrasser la loi de l'Évangile, ou la nécessité de vivre désormais pour Dieu et dans la pensée unique du salut, etc. On peut, par conséquent, y rattacher le sommaire des principales obligations du Chrétien fidèle. La péroraison peut être une bénédiction, ou une action de grâce, ou une instante prière, ou l'expression des vœux d'une âme émue qui se consacre à Dieu.

Dans tous ces cas l'allocution doit être courte, mais forte et sentie.

Les sermons de Baptême appartiennent à la classe des SERMONS DE CIRCONSTANCE. *Voy.* cet article.

SCHAUBERGER.

BAPTÊME D'UN NAVIRE. C'est la bénédiction d'un navire nouvellement construit, et, par conséquent, ce n'est pas ce qu'on appelle un Baptême proprement dit, puisqu'il n'y a pas d'onction.

Comme le sort de bien des hommes est attaché à la destinée d'un vaisseau; que c'est d'un vaisseau (l'arche) que depuis plus de quatre mille ans est sortie toute l'humanité; que le Sauveur et ses disciples ont sanctifié par leur présence cette demeure fragile et instable de l'homme, et que la barque est souvent prise comme symbole de l'Église de Jésus-Christ, la vie de l'humanité entière comme une navigation périlleuse dont l'éternité est le port; l'Église catholique, qui s'efforce de spiritualiser tout ce qui est matériel et de mêler le Ciel à toutes les circonstances importantes de la vie terrestre, a jugé convenable de consacrer les vaisseaux, et d'appeler la bénédiction céleste sur leurs destinées et sur celle de tous les passagers

et navigateurs qui partageront les hasards de ses courses aventureuses. Cette consécration est d'origine récente. Nous trouvons bien, dès l'antiquité chrétienne, l'habitude de planter une croix sur les vaisseaux pour les mettre sous la protection divine. Le patriarche Sophronius bénit, est-il dit dans Moschus in opere : *Pratum spirituale*, un bâtiment sur lequel il naviguait, d'un signe de croix, au nom du Seigneur Jésus-Christ. Cette bénédiction devint, ce semble, plus fréquente, lorsqu'au temps des croisades on célébra, sur les bâtiments qui se rendaient en Terre-Sainte, avec l'autorisation du Pape, ce qu'on appela les *messes sèches* ou *nautiques, missa sicca*, dont parle Durandus dans son ouvrage *de Ritibus Ecclesiæ* (1).

Toutefois on ne trouve pas de rit particulier pour cette consécration dans les anciens rituels; on rencontre pour la première fois la cérémonie de *benedictio novæ navis* dans le rituel universel romain publié par le Pape Paul V. La prière formulée par l'Église a pour but de demander pour le nouveau bâtiment la protection divine qui couvrit l'arche de Noé, qui sauva la barque de Pierre, et, après une heureuse navigation dans cette vie, l'entrée dans le port de l'éternel repos. L'oraison est suivie de la bénédiction habituelle avec l'eau bénite. F. VATER.

BAPTISMAUX (BÉNÉDICTION DES FONTS). *Voy.* VEILLE DE PAQUES et SEMAINE SAINTE.

BAPTISTÈRES. Lorsque l'Église eut obtenu la paix du dehors, on éleva, pour administrer le Baptême, soit des bâtiments séparés à côté de l'église principale, soit dans l'église même des pièces réservées uniquement à cet usage. Ce sont les baptistères, *baptisteria*, chez les Grecs φωτιστήρια, c'est-à-dire *illuminatoria, loca illuminationis*. D'un côté l'esprit du Catholicisme réclamait pour un acte aussi important que le Baptême un local qui répondît à la grandeur et à la sainteté du sacrement; d'un autre côté, tant que le Baptême se donna surtout aux adultes et par voie d'immersion, il ne put s'administrer dans l'église principale. On voit dans Eusèbe (1) que les baptistères isolés étaient nombreux. Il parle, en décrivant le nouveau temple de Tyr, de grands appartements et de bâtiments supplémentaires des deux côtés « pour ceux qui doivent encore être purifiés et lavés dans l'eau et le Saint-Esprit. » On voit la même chose dans S. Cyrille de Jérusalem, S. Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire, S. Augustin, etc., etc. S. Cyrille (2) distingue dans le baptistère le parvis, προαύλιον οἶκον, où les catéchumènes renoncent à Satan et récitent leur profession de foi, et l'intérieur du bâtiment, ἐσώτερον οἶκον, où avait lieu le Baptême proprement dit.

Il y avait même des baptistères, églises ou chapelles, assez grands pour que des conciles pussent s'y tenir; ils étaient généralement ornés de peintures et parfois d'un autel. C'étaient ordinairement des rotondes, des octogones ou des dodécagones; car le monument, s'élevant au-dessus des fonts baptismaux, était déterminé par la forme de ceux-ci.

Le baptistère qui est près de l'église Saint-Jean de Latran (qu'on nomme aussi baptistère de Constantin, ou *ecclesia S. Joannis Baptistæ in fonte*), ayant été construit le premier et étant le plus ancien baptistère qui existe encore, ayant d'ailleurs servi de modèle à beaucoup d'autres baptistères élevés en Italie dans différentes villes, il n'est pas sans intérêt de le décrire brièvement. Il renferme encore de nos jours les principales parties de sa disposition originelle; ses orne-

(1) *Voy.* MESSE SÈCHE.

(1) *Hist. eccl.*, X, 4.
(2) *Catech. myst.*, I, n. 2, et II, n. 1.

ments seuls ne sont plus les mêmes. C'est un petit bâtiment octogone, au-dessus duquel s'élève une tour à coupole également octogone. Sa principale entrée est tournée vers la place du Latran; ses murs intérieurs sont peints à fresque. Les peintures représentent la victoire et la conversion de Constantin. Le pavé est de marbre; on descend trois marches pour arriver aux fonts, qui occupent le centre du bâtiment. Ils sont entourés d'une balustrade qui supporte huit colonnes de porphyre, dont quatre ont un chapiteau corinthien et quatre un chapiteau ionique. Ces colonnes sont surmontées d'un entablement au-dessus duquel s'élève une seconde rangée de huit colonnes de marbre blanc. La tour, terminée par une coupole, sert à éclairer le sanctuaire et est ornée de peintures tirées de la vie du Rédempteur. Outre l'entrée principale, il y a quatre portes; elles conduisent à la chapelle de saint Jean l'Évangéliste et de saint Jean-Baptiste, au parvis de Saint-Venant et de la petite église *Sanctæ Mariæ ad Fontes* (1). Selvaggio (2) remarque avec raison qu'il ne faut pas confondre le baptistère avec les fonts baptismaux (*fons baptismalis*, κολυμβήθρα, ou *piscina*); toutefois, même dans le Rituel romain, le bassin des fonts est nommée *baptisterium* (3).

Autrefois les églises principales avaient seules des baptistères, et Luigi Nardi (4) remarque qu'aujourd'hui encore toutes les villes d'Italie, sans excepter Florence et Bologne, n'ont qu'un baptistère et qu'on n'administre le Baptême que là. Mais comme, avec le cours du temps, les paroisses s'organisèrent et que l'administration des sacrements passa aux curés, chaque paroisse eut son baptistère; mais ce baptistère consista généralement et consiste encore, depuis que le Baptême s'administre par infusion et non par immersion, non plus en une église spéciale ou une salle expresse, mais en une grande urne placée dans un lieu convenable de l'église, bien fermé, entouré d'une balustrade décemment ornée, comme le prescrit le Rituel romain (1).

Les églises paroissiales sont aujourd'hui le lieu propre du Baptême, comme l'était autrefois le baptistère; il a été ordonné, par un concile tenu, en 1312, par Clément V, « qu'on ne pourrait baptiser que dans les églises dans lesquelles se trouvent des fonts baptismaux, et non dans des salles ou appartements séparés ou dans des maisons privées. »

KÖSSING.

BAPTISTES. *Voyez* ANABAPTISTES.

BARABBAS (Βαραββᾶς, c'est-à-dire fils d'Abba, nom qui paraît souvent). Fameux brigand (2) dont les Juifs réclamèrent, à la fête de Pâque, la délivrance en place de Jésus, ainsi que l'avait désiré Pilate (3). Origène (4) dit qu'il s'appelait Jésus Barabbas; beaucoup de manuscrits et la version arménienne ont cette addition; toutefois elle n'est pas historiquement justifiée de telle façon qu'on puisse s'y appuyer et s'en servir.

BARAC (בָּרָק), fils d'Abinoëm, de Cédès de Nephtali, délivra, sous la direction de Débora, les Israélites de la servitude des Cananéens. Après la mort d'Aod les Juifs avaient abandonné le culte du Seigneur, et par suite de leur infidélité ils étaient tombés sous le pouvoir du roi cananéen Jabin d'Asor, qui les opprima pendant vingt ans. Enfin le peuple revint à Jéhova, et la

(1) *Voy. les Sept Basiliques de Rome*, par le baron M. de Bussierre, t. I, p. 140, Paris, 1845.
(2) *Antiq. Christ. Inst.*, III, c. 3.
(3) Tit. IX, *de Temp. et loc., etc.*
(4) Dans Seitz, *Fonctions paroissiales*, part. II.

(1) L. c. *Voy.* sur une signification très-rare de baptistère, Du Cange, *Glossarium*, s. v. *Baptisterium*.
(2) *Act.*, 3, 14.
(3) *Matth.*, 27, 16, 17.
(4) *In Matth. Tract.*, 35.

prophétesse Débora encouragea sur le mont Éphraïm, entre Rama et Béthel, Barac à attaquer du haut du Thabor les Cananéens, avec 10,000 hommes des fils de Nephtali et de Zabulon. Barac obéit à cet appel, et Sisara, général de Jabin, en ayant eu connaissance, marcha au-devant de lui avec toute son armée et tous ses chariots de guerre, vers la rivière de Cison. Barac, poussé par Débora, attaque Sisara, dont l'armée est mise en déroute et taillée en pièces; Sisara lui-même s'enfuit dans la tente de Jahel, femme d'Haber le Cinéen. Jahel, pendant qu'il dort, lui enfonce un clou dans les tempes. La puissance de Jabin est brisée, et Israël est délivré (1). Un chant de victoire de Barac et de Débora a conservé la mémoire du fait. Israël demeure en paix pendant quarante ans.

BARADÆUS (JACOB) (Al-Baradai, c'est-à-dire couvert de haillons; chez les Grecs, Zanzalus) était un prêtre du couvent de Phasitla, près de Nisibis, et voué, comme disciple de Sévère, au parti des monophysites. Ceux-ci, dédaignant opiniâtrément de s'unir à l'Église, avaient peu à peu formé une Église indépendante en Égypte, en Arménie et en Syrie; mais leurs propres divisions intestines et le zèle orthodoxe de l'empereur Justinien semblaient devoir arrêter leurs progrès; ils manquaient surtout d'ecclésiastiques en Syrie et en Mésopotamie. Plusieurs de leurs évêques s'unirent pour consacrer évêque d'Édesse, avec les droits métropolitains sur tous les monophysites, Jacob, moine ferme et zélé, habitué à toutes les privations. Le nouvel évêque, couvert de haillons, déguisé en mendiant, parcourut rapidement, et au milieu de grands dangers, les provinces de Syrie et celles qui les avoisinent, prêchant l'union parmi les monophysites et cherchant à fonder une Église commune pour toute la secte. Il ordonna à cette fin beaucoup d'évêques et un nombre considérable de prêtres et de diacres. Il donna aussi, pour maintenir l'union, un chef à toute la secte en ordonnant à la place de Sévère, mort depuis 539, Serge, patriarche d'Antioche. Les monophysites de Syrie, en mémoire de l'homme qui déploya, pendant trente-trois ans, une incessante activité dans leur intérêt, se nommèrent *Jacobites*, nom qui plus tard passa aux autres monophysites. HAUSLE.

BARASA (dans le texte grec Βόσσορα), ville grande et fortifiée, au delà du Jourdain, conquise par Judas Machabée (1), probablement identique avec la ville de Bozra (בָּצְרָה; LXX, Βοσόρ), dont Jérémie (2) fait mention. Elle était située dans le territoire de Moab, au nord de l'Arnon, et différente de Bostra dans l'Auran et de Bozra en Idumée, comme le confirment les données des Machabées (3). Il ne faut pas non plus confondre cette ville avec Bosor (LXX, Βοσόρ), dont le livre des Machabées (4) la distingue nettement.

BARBE (Sainte), vierge et martyre, née de parents idolâtres, perdit de bonne heure sa mère. On n'est pas d'accord sur le temps où elle vécut, et les actes qui existent à son sujet n'ont fait qu'obscurcir son histoire. Selon les uns elle souffrit le martyre à Nicomédie, sous Maximin (235-239), après avoir été une disciple d'Origène. Baronius embrasse cette opinion. D'après Joseph Assemani (5) elle aurait souffert sous Galère, vers 306, à Héliopolis en Cœlésyrie, ou, vraisemblablement, à Héliopolis en Égypte. Assemani se fonde sur Métaphraste et Montbritius. Ce en quoi les légendes sur la sainte s'accordent, c'est que son père Dioscore l'enferma, à cause

(1) *Juges*, 4.

(1) I *Mach.*, 5, 26.
(2) 48, 24.
(3) I *Mach.*, 5, 24-28.
(4) *Ibid.*, 5, 26, 28.
(5) *In Calend. univ.*, t. V, p. 468.

de sa beauté, dans une tour qu'on figure ordinairement à côté d'elle dans ses images. Il y avait dans cette tour une salle de bain avec deux fenêtres; Barbe en ajouta une troisième et fit une figure de la croix sur le sol; elle découvrit ainsi à son père sa foi en la sainte Trinité et l'engagea à embrasser le Christianisme. Irrité de cette hardiesse et du refus que sa fille faisait de se marier, le père la traîna, en sa qualité de chrétienne, devant le tribunal du gouverneur; et, comme les tortures auxquelles on eut recours ne purent l'ébranler, ce père dénaturé décapita lui-même sa fille, selon la tradition, et fut, à la suite de cet odieux attentat, frappé de la foudre.

A tous ces récits plus ou moins authentiques s'ajoute le fait arrivé en 1448. Un homme du nom de Henri Stock, de Gorkum, en Hollande, avait été presque entièrement consumé par le feu; il invoqua sainte Barbe et fut conservé jusqu'à ce qu'il eût pu recevoir les sacrements. Depuis lors on invoque spécialement sainte Barbe dans les orages et les incendies, pour obtenir le saint Viatique avant la mort. Elle est au nombre des quatorze Auxiliateurs. On en fait mémoire le 4 décembre. Voyez Surius, 4 décembre; p. 123, et Alban Butler, *Vie des Pères et des Martyrs*. Il y avait à Edesse un vieux couvent qui portait le nom de Sainte-Barbe.

Haas.

BARBE (זָקָן). La barbe, comme marque de virilité et de liberté, était en grand honneur chez les Juifs, soigneusement peignée, ointe (1) et parfumée; mais il était défendu par la loi (2) de se découper la barbe à la façon des païens. Durant les temps de deuil on la négligeait, on s'arrachait les cheveux ou on les coupait entièrement; car on distinguait soigneusement entre couper et découper la barbe. On baisait aussi la

(1) *Ps*. 132, 2.
(2) *Lév.*, 19, 27.

barbe en la saisissant d'une main. C'était un très-grand outrage pour un Israélite que de lui couper par violence la barbe ou de la lui déranger; c'est pourquoi la honte et le malheur dont l'Assyrien menace le pays de Juda sont représentés sous le symbole de la barbe et de la chevelure coupées (1). Mais, quelque estime que l'Israélite eût pour sa barbe, nous ne trouvons rien dans les saintes Écritures qui ressemble au respect ridiculement exagéré qu'ont les Arabes, encore de nos jours, pour leur barbe (2). Au Lévitique (3) il est expressément défendu de couper la barbe; il n'y a que deux cas d'exception légale, savoir : que les lévites étaient obligés de se couper entièrement la barbe à leur consécration et les lépreux à leur purification.

Les deux prescriptions ont un fondement religieux et symbolique; car celui qui était guéri, de même que le lévite, devait, en paraissant devant Dieu, n'avoir rien de ce qui pouvait rappeler l'ancienne impureté; or la malpropreté se fixe facilement dans la barbe (4).

BARBE des ecclésiastiques. *Voyez* Décorum.

BARBEROUSSE, surnom de deux fils d'un potier grec de Mitylène, qui embrassa l'islamisme. Le premier de ces fils se nommait Horuk (Aruk), le second Hayradin (Chair-Eddin). Ces deux jeunes gens réussirent à voler un petit bateau à deux bancs de rameurs et se livrèrent à leur goût pour la piraterie. Ils finirent par devenir une véritable puissance maritime. Vers 1517, appelés au secours du roi Sélim Eustémi en Algérie, Horuk assassina le roi, s'empara du nord de l'Afrique, dont il resta maître jusqu'au moment où il succomba à la puissance réunie des Maures et des

(1) *Isaïe*, 7, 20.
(2) Arvieux, III. 183.
(3) 19, 27.
(4) Bæhr, *Symb. du Culte mos.*, II, p. 521.

Espagnols, en perdant la vie au fleuve Huerda. Son plus jeune frère, Hayradin, plus cruel et plus avisé, prit sa place. Il continua systématiquement le métier de pirate, si bien qu'il eut une véritable influence politique sur son temps, aidant, par exemple, le roi de France, François Ier, à piller les rivages de Naples, contre Charles-Quint. Il s'était donné pour tâche de combattre la puissance espagnole en Afrique. Il conquit Tunis et Soliman II le nomma pacha ; lui-même s'intitulait gouverneur de Tunis. Tripoli tomba également entre ses mains. Mais, Charles-Quint ayant équipé une flotte considérable que commandait le plus grand marin de son siècle, André Doria, de Gênes, Hayradin fut complétement battu en 1535, et Charles-Quint délivra vingt-deux mille Chrétiens. Hayradin s'enfuit vers Soliman à Constantinople, devint amiral de la flotte turque, et, en cette qualité, vint encore une fois au secours de François Ier, en 1543, et conquit Nice, sauf sa citadelle. Hayradin mourut à Constantinople en 1547, âgé de quatre-vingt-huit ans. Il est le fondateur de la piraterie des États barbaresques, au littoral septentrional de l'Afrique, et l'auteur d'un système de colonisation qui semble aujourd'hui être suivi avec succès par les Français.

HAAS.

BARBOSA (PIERRE), célèbre jurisconsulte, né à Viana, dans l'évêché de Braga. Après avoir enseigné pendant quelque temps comme *professor juris primarius* à l'université de Coïmbre, il fut nommé par le roi Sébastien de Portugal conseiller de la haute cour de justice de Lisbonne. Lorsque le Portugal fut adjoint à l'Espagne sous Philippe II, il devint un des quatre conseillers d'État et enfin chancelier de Portugal. Malgré ses nombreuses occupations il trouva encore le temps d'écrire. On a de lui des commentaires sur divers titres du Digeste (*de Legatis, de vulg. Substit., de Probat. per jurament., de Donationibus, de Sponsalibus, de Adulteriis, de Dote*, etc.) et du Code (*de Præscr. 30 vel 40 annorum*) et d'autres. Neuf volumes intitulés *Consilia* sont restés manuscrits.

BARCLAY (ROBERT), issu d'une ancienne et illustre famille, naquit à Édimbourg en 1648. Son père, David Barclay, que rendirent célèbre ses services militaires en Allemagne et en Suède et la part active qu'il prit aux affaires de son pays pendant la guerre civile, eut grand soin de l'éducation de son fils et l'envoya en France pour la terminer. Mis en rapport à Paris avec des théologiens catholiques, entre autres avec le frère de sa mère, qui était à la tête du collége des Écossais, *præpositus collegio Scotorum papali*, il acquit la conviction de la divinité et de la vérité de l'Église catholique et embrassa le Catholicisme.

A peine son père, qui dans l'intervalle avait adopté le parti des quakers, eut-il appris ce changement qu'il rappela son fils et usa de toute son autorité pour lui faire embrasser la secte des quakers. Le fils résista longtemps ; mais, ayant un jour assisté à leur office, il fut saisi d'une sorte d'enthousiasme et se prononça en faveur du quakérisme, dont il devint dès lors le plus vigoureux et le plus intelligent défenseur. Il entreprit de nombreux et coûteux voyages pour gagner des partisans à sa nouvelle croyance. Son plus grand mérite aux yeux de la secte fut qu'il devint son plus célèbre écrivain, et qu'il appliqua sa sagacité et ses vastes connaissances à réduire en système scientifique la doctrine des quakers. Il a laissé plusieurs ouvrages qui témoignent de son talent.

Au nombre de ses premiers ouvrages on remarque son Catéchisme ou doctrine de la foi justifiée dans l'assemblée générale des Patriarches, des Prophètes et des Apôtres, parmi lesquels le Christ porta la parole (1673). La doctrine des qua-

kers y est exposée par demandes et par réponses. En 1675 il composa quinze *thèses théologiques* qu'on peut considérer comme la quintessence du quakérisme ; plus l'*Animadversio ad Nicolai Arnoldi exercitationem de quakerismo ejusque refutationem*. Mais son principal ouvrage, celui auquel il doit sa célébrité, c'est la *Theologiæ vere Christianæ apologia*, qui parut en 1676. Cette apologie, qui n'est que le développement et la justification plus détaillée des quinze thèses théologiques, jouit d'une grande autorité auprès des quakers, qui n'ont d'ailleurs pas d'autre symbole formulé, et fut, peu de temps après son apparition, traduite du latin en anglais (1678), en français (1702) et en allemand (1684).

Barclay fut réfuté par Nicolas Arnauld, par Antoine Reiser, à Hambourg, Barthold Holzfuss, alors à Francfort-sur-l'Oder, Benoît Figken, et surtout par Jean-Guillaume Baier, d'Iéna, dans sa *Disputatio de principio theologiæ revelatæ*. Mais Barclay ne fut pas effrayé du nombre de ses adversaires, et il leur répondit dans différents écrits, aidé qu'il fut par G. Keiths. En 1692 Guillaume Penn publia une excellente collection des écrits de Barclay, intitulée : *Truth triumphant through*, etc., c'est-à-dire *la Vérité triomphant par le pèlerinage spirituel, les travaux chrétiens et les écrits de l'habile et fidèle serviteur de Jésus-Christ Robert Barclay*.

Barclay mourut à Ury, près d'Aberdeen, en Écosse, le 3 octobre 1690. On trouve un exposé de la doctrine des quakers (1), et par conséquent de Barclay, dans la *Symbolique* de Möhler, 5[e] éd., p. 491-541. Cf. Schröckh, *Hist. de l'Égl. chr. depuis la réforme*, t. IX, p. 378-88 ; Crœsii *Hist. Quakeriana*, p. 192-94 ; Chaufepié, *Dict. hist. et crit.*, t. I, lit. B., p. 67 sq.; Sewel, *Hist. des Quakers*.

FRITZ.

(1) *Voy.* cet article.

BARDESANES, gnostique syrien. Né au milieu du deuxième siècle, en Mésopotamie, de parents chrétiens, il vivait en 172 à Édesse. Eusèbe (1) et S. Jérôme (2) vantent sa vaste érudition, estimée même par les philosophes païens, sa fécondité comme écrivain, son éloquence et son talent poétique. Il écrivit en syriaque contre plusieurs hérésies, par exemple contre Marcion, contre les persécutions chrétiennes, et un livre contre le Fatum (περὶ εἱμαρμένης), probablement adressé à l'empereur Antoninus Verus. On en trouve un grand fragment dans Eusèbe (3). Suivant Épiphane (4), Bardesanes, après la mort de son protecteur, le roi Abgar Bar Maanu, d'Édesse (5), devint, de Chrétien orthodoxe, partisan de Valentin. Par contre, selon Eusèbe (6), et d'après Théodoret (7), il passa de la gnose de Valentin à l'Église catholique, garda néanmoins diverses opinions erronées de cette ancienne école et devint ainsi le fondateur d'une secte nouvelle. On ne trouve que des fragments de sa doctrine dans les homélies d'Éphrem le Syriaque et dans le dialogue contre les Marcionites qui est attribué à Origène. D'après ces fragments il avait des idées communes avec Valentin (8) d'une part, avec les ophites (9) de l'autre.

Le Père inconnu et la Matière, éternels tous deux, sont en face l'un de l'autre, et tandis que le mal, Satan, sort de celle-ci, le Père forme avec sept Éons, en partie mâles et en partie femelles, la sainte *Octade*. Les Éons émanent de

(1) *Præpar. evang.*, l. VI, c. 10.
(2) *De Vir. illustr.*, c. 33.
(3) L. c.
(4) *Hæres.*, 56.
(5) *Voy.* cet article.
(6) *Hist. eccl.*, IV, 30.
(7) *Fabul. heret.*, l. I, c. 22.
(8) *Voy.* cet article.
(9) *Voy.* cet article.

la manière suivante du Père. Le Père engendre la Mère, source de tout développement vivant, dans l'espace céleste et terrestre ou Ennoia. L'Ennoia plane sur le Chaos, d'où le Père l'enlève vers le Paradis céleste. Là, fécondée par lui, elle enfante le Fils du Dieu vivant, le céleste Christ. De la plénitude de la lumière qu'elle reçoit, une étincelle tombe dans le chaos et donne l'existence à Achamoth, ou Rucho de Kudscho. Celle-ci, d'après son origine, sœur, puis épouse du Christ céleste, devient avec lui créatrice du monde en enfantant deux filles, Jabscho et Majo, les sphères formatrices des éléments de la terre et de l'eau. Puis se succèdent les Éons : Nouro, c'est-à-dire le feu, et Roucho, c'est-à-dire l'air. Le soleil et la lune sont les antitypes du Père et de l'Ennoia ; les planètes et le zodiaque représentent les Éons. — L'esprit de l'homme était originairement dans une situation plus haute qu'aujourd'hui ; il était entouré d'un corps éthéréen (σῶμα), et comme transfiguré ; mais, séduit par Satan, il tomba dans le monde matériel créé et fut emprisonné dans un corps sensible et grossier (σάρξ). C'est ce corps que Bardesanes trouvait désigné dans la Génèse, 3, 21. Pour racheter l'homme déchu, le Christ céleste apparaît, enfanté, il est vrai, par (διά) la Vierge Marie, mais seulement dans un corps céleste et éthéréen. Le Christ apprend aux hommes à dompter leur corps grossier et sensuel, à se délivrer des liens de la matière mauvaise, par l'abstinence, la méditation et le jeûne, afin qu'ils puissent, après la mort de la chair, reprendre leur corps éthéréen et remonter au ciel. Bardesanes rappelait à ce sujet S. Paul, I Corinth. 15. Le système de Valentin se trouve ainsi fondu dans celui de Bardesanes ; ici, comme dans le dialogue contre le Fatum, il est tenu compte de la liberté de l'homme. Enfin Bardesanes reconnaît l'Ancien et le Nouveau Testament, et l'ensemble de sa théorie est d'une moralité sérieuse et élevée. Mais l'erreur fondamentale de ce double être primordial et de la nature mauvaise de tout ce qui est corporel obligèrent Bardesanes, pour être conséquent, à nier deux vérités chrétiennes fondamentales, savoir l'incarnation du Verbe divin et la résurrection de la chair, prison du corps, sans que du reste il paraisse s'être complétement séparé de l'Église, n'ayant répandu ses erreurs que comme doctrine secrète. Toutefois Bardesanes, et bien plus encore son fils Harmonius, jeune homme d'une riche imagination, agirent sur le peuple syrien, pour répandre leur doctrine, par des cantiques et des hymnes religieux tout imbus d'idées gnostiques. C'est ainsi que la secte des Bardesanistes, d'après Sozomène, se propagea jusqu'au quatrième siècle, et qu'Éphrem fut obligé de remplacer les anciens chants gnostiques par des hymnes catholiques.

Cf. Strunz, *Hist. Bardesanis*, Witteberg., 1710 ; *Bardesanes, gnosticus, Syrorum primus hymnologus, scrips.* Aug. Hahn, Lips., 1819 ; Car. Kuhner, *Astronomiæ et Astrologiæ in doctrina gnosticorum vestigia, Particula I. Bardesanis gnostici numina*, Hildburghusæ, 1833.

HAUSLE.

BAR-HEBRÆUS, dont le vrai nom est Grégoire Abulfaradsch ben-Aaron (*Abulfaragius*), était le fils d'un médecin de Mélitine, dans la petite Arménie. Il naquit en 1226 apr. J.-C. Son surnom de Bar-Hebræus, fils de l'Hébreu, sous lequel il est surtout connu, provint probablement de ce que son père Aaron était né juif et se convertit ensuite au Christianisme. Bar-Hebræus se consacra de bonne heure aux langues grecque, syriaque et arabe, étudia la philosophie, la théologie et la médecine sous la direction de son père, et se distingua de la façon la plus brillante dans toutes les

branches des connaissances humaines. Il appartenait à la communauté syriaque-jacobite, et dès l'âge de vingt ans (1246 après J.-C.), après avoir vécu pendant quelque temps en ermite dans une caverne près d'Antioche, il fut consacré par Ignace, patriarche jacobite, évêque de Guba, et transféré l'année suivante au siége de Lacabena. Vingt ans après son sacre il fut élu maphrian, c'est-à-dire primat des Jacobites syriens (1266 apr. J.-C.), et obtint ainsi la première dignité après le patriarche. Il la remplit jusqu'à sa mort, et pendant les vingt années de son ministère il fit preuve d'une activité prodigieuse. C'était l'époque où le prince des Mongols, Hulachu, petit-fils de Tchengiskan et frère de Rubilai, conquérant de la Chine, soumettait l'empire perse et fondait la dynastie des Ilchanes, répandant bien au delà des frontières de cet empire la terreur de ses armes. L'Arménie, la Syrie, la Mésopotamie étaient cruellement opprimées, Bagdad et Alep ruinées; la dévastation était si universelle que, dans les sept diocèses de la province métropolitaine de Mélitine, on ne pouvait plus rencontrer une seule maison (1). Bar-Hebræus sut rendre tolérable le sort des Chrétiens de son diocèse en s'adressant opportunément à la cour mongole, où il parut à plusieurs reprises. Du reste, Hulachu n'était pas hostile au Christianisme; sa mère Sijurkukteni et la première de ses femmes, Tokus, étaient Chrétiennes et n'étaient point entravées dans leurs pratiques religieuses (2).

Son diocèse resta, en somme, préservé des ravages de la guerre, et, tandis que ceux-ci s'étendaient jusque sur les contrées voisines, Bar-Hebræus put s'occuper de restaurer des églises ruinées, d'en élever de nouvelles, de confier les fonctions ecclésiastiques, et surtout la dignité épiscopale, à des hommes instruits et zélés. Aussi était-il presque constamment en route, et il nomma lui-même douze églises épiscopales, qu'il pourvut d'évêques. Il nous fait connaître l'impartialité consciencieuse avec laquelle il accomplissait son ministère, et préférait toujours ceux qui le méritaient par leur savoir et leurs bonnes mœurs, en parlant de l'installation d'un évêque de Trabis et du renvoi de quelques moines qui se disputaient cette charge (1). A cette activité du ministère il joignait une grande activité littéraire. Il composa une multitude d'ouvrages très-étendus sur des sujets historiques, philosophiques, théologiques, philologiques, médicinaux. Son frère en nomme trente et un; il en oublie trois. Bar-Hebræus, actif, savant, était en même temps doux et modeste, quoique énergique dans l'action, désintéressé, libéral, bienfaisant, toujours prêt à donner conseil, à prêter appui, à traiter les malades qu'on lui amenait de très-loin. D'une intelligence élevée, d'une rare éloquence, d'un caractère noble et ferme, tout entier à son ministère, il devait s'attirer au plus haut degré la considération de ses contemporains; aussi n'est-il pas étonnant qu'ils le surnommèrent « l'ornement de son temps, » et que les musulmans le disputèrent aux Chrétiens et prétendirent faussement, après sa mort, que dans ses dernières années il passa au mahométisme. Mais il est à regretter qu'il ait été élevé dans l'erreur monophysite et privé en quelque sorte des moyens de connaître la vérité; car la littérature ecclésiastique qui fut mise à sa portée était depuis longtemps falsifiée dans le sens de la secte (2). Toutefois sa pénétration lui fit presque reconnaître l'erreur du monophysisme, et il parle des deux na-

(1) *Bar-Hébr.* dans Assemani, *Biblioth.*, II, 260.

(2) Conf. Hammer-Purgstall, *Hist. des Ilchanes*, I, 82.

(1) Assemani, *Biblioth. orient.*, II, 253.

(2) Conf. Assemani, *Bibl. orient.*, II, 289.

tures de Jésus-Christ dans un sens presque catholique (1). S'appuyant sur des calculs astrologiques, il avait prédit sa mort peu de temps avant l'événement. Sa naissance, disait-il, était tombée dans l'année où Saturne et Jupiter s'étaient rencontrés dans le signe du Verseau; vingt ans plus tard, Saturne et Jupiter s'étant rencontrés dans le signe de la Balance, il avait été sacré évêque; et, vingt ans plus tard encore, les mêmes planètes s'étant rencontrées dans le signe des Gémeaux, il était devenu Maphrian. Or, vingt ans après, ils se rencontraient de nouveau dans le Verseau, et ce devait être l'année de sa mort. Quoiqu'il fût, durant la plus grande partie de cette année, plus actif que de coutume, « sain et vigoureux comme un lion, » la prédiction se réalisa.

Un petit nombre seulement de ses écrits ont été publiés; la plupart ne se trouvent que manuscrits dans de grandes bibliothèques. Parmi les plus importants il faut compter sa « Chronique du monde » depuis Adam jusqu'à son temps, écrite en langue syriaque. Elle se divise en trois parties. La 1re, la *Chronique des Pères et des Rois,* a pour objet les événements politiques, qui sont partagés en onze dynasties, et traite : des patriarches des Hébreux, puis de leurs juges et de leurs rois, jusqu'à la ruine de Jérusalem; ensuite des Chaldéens, des Mèdes, des Persans, des Grecs, etc.; enfin, et surtout, des Arabes et des Mongols. La 2e partie, la *Chronique des Patriarches*, s'occupe d'abord des grands-prêtres de l'ancienne alliance, d'Aaron à Anne et Caïphe; puis du pontificat chrétien, à la tête duquel il place l'Apôtre S. Pierre; mais bientôt il se restreint à l'histoire du patriarcat d'Antioche et du patriarcat jacobite, que Bar-Hebræus mène jusqu'à son temps et qu'un continuateur a conduite jusqu'en 1493. La 3e partie, la *Chronique des Patriarches et des Maphrians de l'Orient*, est une sorte d'histoire ecclésiastique des Chaldéens orthodoxes, des Nestoriens et des Jacobites, depuis l'Apôtre S. Thomas et son disciple Æddæus jusqu'en 1282 apr. J.-C., continuée par une autre main jusqu'en 1469. La 1re partie a été publiée, avec une traduction latine en regard, par Bruns et Kirsch, Leipzig, 1789, 2 vol. in-4. Pococke avait fait paraître déjà un abrégé de tout l'ouvrage, traduit en arabe par Bar-Hebræus lui-même, avec une traduction latine en regard (1). Assemani (2) a donné beaucoup d'extraits de ses deux autres parties, intéressantes surtout pour l'histoire de l'Église d'Orient.

Parmi les écrits théologiques de Bar-Hebræus, les plus importants sont les commentaires de la Bible, sous le titre de *Trésor des Mystères*, et son *Flambeau des Saints*, sur les dogmes fondamentaux de l'Église. Ni l'un ni l'autre de ces ouvrages n'a encore été imprimé, et on ne peut guère les juger d'après les fragments qui en ont été publiés. Dans le premier il faut remarquer ce que Bar-Hebræus dit de l'origine et de la valeur de la traduction de la Bible syriaque, qu'on connaît sous le nom de *Peschito*, et des nombreuses fautes qu'il y relève. Il lui préfère la traduction des Septante. Le *Flambeau des Saints* est une sorte de dogmatique où l'on reconnaît l'erreur fondamentale de l'auteur, quand il dit, du pain et du vin de l'Eucharistie, qu'on les nomme le corps et le sang du Christ, non parce qu'ils sont réellement ce sang et ce corps, mais seulement parce que le Christ s'unit à ces substances (*non quia sint verum corpus et sanguis Christi, quæ ex virgine Deipara Verbum assumpsit, sed propter Christi unionem cum illis*) (3). Il en est de

(1) Assemani, l. c., 297.

(1) Oxford, 1663, in-4.

(2) *Bibl. orient.*, II.

(3) Assemani, l. c., 298.

même du *Livre des Rayons*, qui traite des principaux dogmes chrétiens, commençant avec l'Hexaéméron, puis allant à la Trinité, à l'incarnation du Logos, etc.

Dans sa « Christologie, » le monophysisme côtoie la doctrine catholique et s'en rapproche beaucoup ; car il enseigne une double nature en Jésus-Christ, et il compare l'union des deux natures à l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Enfin nous devons encore mentionner son *Livre de Conduite*, qui est une espèce de *Corpus Juris canonici* abrégé, commençant par ces mots : « Que sert-il à l'homme d'entreprendre de grands travaux pour fortifier sa foi s'il annule la vertu des saints canons qui maintiennent et fortifient l'ordre dans l'Église ? » Sur ses autres écrits, voyez *Assemani, l. c.*

WELTE.

BAR-KOCHBA. *Voyez* AKIBA.

BARLAAM et les **HÉSYCHASTES.** Le moine Barlaam fut tellement mêlé aux deux affaires importantes qui agitèrent l'Église grecque du quatorzième siècle, c'est-à-dire l'union avec les Latins et la controverse contre les hésychastes, que son nom est un des plus célèbres de son époque.

Issu d'une famille grecque de la basse Italie ou de l'ancienne grande Grèce, il naquit, dans la seconde moitié ou vers la fin du treizième siècle, à Seminaria en Calabre. D'après une donnée de l'historien byzantin Cantacuzène (1), il aurait été élevé dans la religion catholique (τοῖς Λατίνων ἤθεσι καὶ νόμοις ἐντραφείς) ; un second historien de Byzance de ce temps, Nicéphore Grégoras (2), s'exprime moins nettement : ἤσκητο καὶ τὴν Λατίνων δογματικὴν σοφίαν, c'est-à-dire « il étudia aussi la dogmatique des Latins. » Nicéphore paraît avoir raison. Il y avait alors un grand nombre de familles grecques dans la basse Italie, ainsi que des couvents grecs, opiniâtrément et rigoureusement attachés aux différences qui séparaient, quant au dogme et quant au rite, les deux Églises grecque et latine, comme le témoigne Léo Allatius (1), mais qui, tant à cause de la localité que pour les besoins de la polémique, étudiaient la théologie des Latins.

Ce fut aussi le cas de Barlaam, et il est évident que ce n'est que par haine contre Barlaam, et pour mieux expliquer son entrée postérieure dans l'Église catholique, que Cantacuzène a été au delà de la vérité. Barlaam fut reçu de bonne heure dans un couvent de Basiliens (2) de son pays natal et s'y distingua par ses progrès. Ses adversaires reconnaissent sa pénétration et son habileté, non-seulement en théologie, mais en philosophie et dans les sciences exactes. Pour se fortifier dans l'étude de la philosophie d'Aristote et dans la littérature grecque, il se rendit à Thessalonique, où florissait alors la science, et en 1327 il vint à Constantinople. Il devint abbé de Saint-Sauveur à Constantinople, grâce à la faveur de Cantacuzène, qui, à cette époque, était le premier personnage à la cour de Byzance et le protecteur des savants.

Barlaam montra une grande ardeur polémique contre l'Église romaine, qu'il entreprit de combattre dans plusieurs écrits de controverse, notamment dans le livre *Contra primatum Papæ*. Salmatius (3) et Goldast (4) ont fait réimprimer cet écrit. Si d'un côté cet ouvrage de Barlaam plut extrêmement aux Grecs, de l'autre son auteur se fit beaucoup d'ennemis parmi eux par le mépris qu'il manifestait sans réserve pour l'ignorance

(1) *Hist.*, l. II, c. 39, p. 543, éd. Bonn.
(2) *Ibid.*, l. XI, c. 10, p 555, éd. Bonn.

(1) *De Ecclesiæ Occidentalis et Orientalis perpetua consensione*, l. II, c. 17, p. 828.
(2) *Voy.* BASILIENS.
(3) *De Primatu.*
(4) *Monarchia imp.*, t. I.

des Grecs, notamment des moines, qu'il critiquait et blâmait partout. Il excita une telle irritation de leur part qu'il ne fut plus sûr de la vie dans Constantinople, et qu'il fallut qu'il retournât pendant quelque temps à Thessalonique.

En 1339, l'empereur Andronic III l'envoya avec le chevalier Étienne de Dandolo de Venise à Avignon, au Pape Benoît XII, qui, quoique retenu dans la captivité de Babylone, ainsi qu'on nommait alors le séjour d'Avignon, pensait toujours à l'union des deux Églises. Barlaam n'avait, il est vrai, aucune mission officielle, ni de la part de l'empereur, ni de la part du patriarche de Constantinople. Par contre, il avait été recommandé au Pape par Philippe, roi de France, et par Robert de Sicile, et c'est pourquoi le Pape l'autorisa à développer ses propositions. Barlaam le fit dans deux discours habiles, que Raynaud a donnés dans sa continuation des Annales de Baronius (1). Dès le premier discours il exprima, ce qui est important pour l'histoire de l'Église, sa conviction que ce n'étaient pas autant les différences dogmatiques que la haine nationale des Grecs contre les Latins qui était cause de la durée lamentable du schisme, et que les Grecs les plus distingués, prêtres et laïques, étaient disposés à entrer en union avec l'Église latine, et n'étaient détournés de cette démarche si grave que par la crainte du peuple et des têtes remuantes de la masse, l'empereur lui-même ne pouvant hardiment parler de ses projets d'union sans courir des risques pour sa vie. Par contre Barlaam pensait que le meilleur moyen de parvenir à l'union était de convoquer un concile œcuménique, où seraient appelés non-seulement le clergé grec de tous les patriarcats, mais encore les délégués de la nation entière. Le concile de Lyon, ajoutait-il, qui avait déjà traité de l'union en 1275, ne pouvait être considéré comme véritablement œcuménique par les Grecs, parce qu'il n'y avait paru que des fondés de pouvoir de l'empereur et aucun mandataire des patriarches d'Orient. Toutefois, avant de convoquer un grand concile de ce genre, il fallait que les Latins prêtassent le secours de leurs armes aux Grecs contre les Turcs; ce concours actif et préalable devait apaiser la haine des Grecs contre les Latins.

Le Pape ne se montra pas disposé à répondre à ces vues de Barlaam, et il pensait que le dogme de la procession du Saint-Esprit était désormais absolument établi, et qu'on ne pouvait plus en faire un point de discussion dans un concile. Les Grecs devaient donc non pas arriver en masse pour discuter, mais envoyer leur fondés de pouvoir, afin que ceux-ci pussent apprendre à connaître de plus près la doctrine catholique, puis revenir en instruire leurs concitoyens. Le Pape repoussa avec résolution et amertume une autre proposition de Barlaam, qui s'imaginait que les deux Églises pouvaient se réconcilier tout en conservant chacune leur dogme particulier. Barlaam chercha dans un second discours à gagner le Pape à son projet, mais en vain. Benoît reconnut que les Grecs ne tenaient pas sérieusement à l'union, et que leur but n'était que de faire concevoir de fausses espérances pour obtenir un concours militaire. C'est ce que le Pape écrivit aussi aux deux princes qui lui avaient recommandé Barlaam. On trouve sa lettre dans Léo Allatius (1).

Barlaam de retour dans sa patrie entreprit sa grande controverse contre les *hésychastes*. Beaucoup de moines d'un couvent du mont Athos étaient, sous la conduite de leur abbé, Siméon, tombés dans une espèce de contemplation fan-

(1) Ad ann. 1339, n. 20.

(1) L. c., p. 781 sq., et Raynaud, l. c., n. 32 sq.

tastique toute particulière. Assis dans leurs cellules isolées et closes, plongés dans un calme profond et dans la prière, le menton appuyé sur la poitrine, les yeux fixés sur le nombril, ils commençaient d'abord par le trouble et la tristesse; mais bientôt, en persévérant, ils arrivaient à une exaltation joyeuse, et à un état d'illumination telle que non-seulement, disaient-ils, la lumière se révélait au dedans d'eux-mêmes, mais qu'on en voyait les ardeurs et l'éclat dans leurs yeux enflammés. On les nommait, à cause de leur quiétude dans l'oraison (1), les *quiétistes*, les *hésychastes*, du grec ἡσυχάζω, c'est-à-dire reposer. Ils avaient répandu leur doctrine avant l'arrivée de Barlaam en Grèce, et avaient été combattus par plusieurs savants, entre autres par le célèbre Nicéphore Grégoras, comme celui-ci le raconte lui-même dans son Histoire byzantine (2). Mais Barlaam devint leur adversaire le plus ardent; il avait appris à les connaître pendant son séjour en Macédoine (Thessalonique) et avait interrogé un de leurs adeptes, les plus simples, il est vrai. Celui-ci avait raconté plus de folies encore que les hésychastes n'en commettaient réellement; mais Barlaam ne se gêna pas de tout publier, et de livrer à la risée du monde ces contemplateurs du nombril, ces omphalopsychistes, ὀμφαλόψυχοι, nouvelle édition des anciens hérétiques messaliens. En vain Palamas, le chef des hésychastes, plus tard archevêque de Thessalonique (3), le pria d'étudier les quiétistes de plus près et de cesser de les persécuter, disant que, en ce qui concernait la lumière qui enveloppait les hésychastes, ce n'était pas la première fois qu'on en voyait des exemples dans l'histoire; que beaucoup d'anciens martyrs avaient été enveloppés ainsi d'une auréole, et que le Christ lui-même, sur le Thabor, était entouré de cette lumière divine et incréée. Ces dernières expressions décidèrent Barlaam à dénoncer formellement les hésychastes auprès du patriarche de Constantinople, Jean, comme hérétiques (dithéistes) (en 1341), puisqu'ils admettaient deux dieux, le vrai Dieu et la Lumière increéée, différente de Dieu, principe éternel comme Dieu, donc Dieu comme lui. En vain l'empereur Andronic s'efforça d'apaiser la querelle; le patriarche cita les moines à Constantinople pour répondre de leur doctrine, et il fallut tenir un synode dans l'église Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur et du patriarche (1341). Les actes de ce synode ne nous sont point parvenus, et, de plus, les récits qu'en ont donnés les deux historiens byzantins, Cantacuzène et Nicéphore Grégoras, ne s'accordent complétement ni entre eux ni avec les explications écrites du patriarche Jean, que Léo Allatius (1) a imprimées. Cantacuzène dit (2) que Barlaam présenta d'abord sa plainte au concile, que Palamas défendit ensuite les hésychastes, notamment sur l'article de la lumière increéée, et remit un mémoire justificatif des moines du couvent du mont Athos; mais que Barlaam, ayant remarqué que les hésychastes triomphaient et que ses accusations n'avaient plus l'air que de calomnies, avait, de crainte du châtiment, et persuadé par le majordome (δομέστικος μέγας, c'est-à-dire Cantacuzène lui-même), avoué son tort; que c'était non par méchanceté, mais par erreur, qu'il avait attaqué les moines, et que lui aussi reconnaissait la lumière éternelle et increéée; qu'alors Palamas et les autres hésychastes avaient embrassé Barlaam, et que l'em-

(1) *Voy.* Quiétisme.

(2) Nicephor. Greg., l. XIX c. 1, p. 918 sq., éd. Bonn.

(3) Pour plus de détail, *voy.* Cantacuzène, l. c., p. 545.

(1) L. c., p. 817 sq., 830 sq.

(2) L. c., c. 40.

pereur et le patriarche avaient recommandé la paix aux deux partis et terminé le concile.

Ce récit partial du grand ami des hésychastes est rectifié par celui de leur adversaire Nicéphore ; il nous apprend en effet que les hésychastes ne triomphèrent pas aussi complétement. L'empereur, pour arrêter le bruit, n'aurait pas permis au concile de faire des recherches sur leurs hérésies, résolu qu'il était de les étouffer en silence ; mais la mort l'en aurait empêché. Barlaam, du moment qu'on n'avait pas voulu lui laisser démontrer son accusation, était resté, dit-il, couvert de honte et de confusion (1). Ce second récit est un moyen terme entre celui de Cantacuzène et les deux éclaircissements du patriarche conservés par Allatius. Le patriarche les publia officiellement quelque temps après le synode, pour réfuter toute la forfanterie des Palamites, c'est-à-dire des hésychastes, qui se vantaient que leur doctrine avait obtenu l'assentiment du concile. On n'avait, dit-il, concédé que deux points aux Palamites, concernant la lumière incréée qui aurait entouré le Seigneur lors de sa transfiguration, et concernant la prière : Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησον ἡμᾶς. En même temps on avait condamné Barlaam, à ce double point de vue, comme un accusateur malveillant, et on l'avait déclaré déchu du droit de mettre en avant de nouvelles accusations. Quant aux Palamites, on aurait renvoyé à un autre temps le jugement sur leurs autres opinions, et en attendant on leur aurait interdit de les soutenir publiquement. Mais Palamas n'aurait pas obéi à cette injonction, son orthodoxie serait devenue de plus en plus suspecte, et il aurait complétement oublié l'obéissance canonique, ce qui l'aurait fait exclure de l'Eglise, ainsi qu'Hypopséphius de Monembasia. Le patriarche Jean avait lui-même proclamé ce jugement et avait averti tous les fidèles de se préserver des séductions de ces excommuniés. Le fait de la sentence du patriarche contre Palamas est attesté par Nicéphore Grégoras dans son discours au synode de 1351 (1). Nous voyons ainsi que ces trois relations de ce qui se passa au synode de 1341 se complètent les unes les autres. Mais la décision de ce synode abattit tellement Barlaam qu'il abandonna pour jamais la Grèce, se rendit en Italie et rentra dans le sein de l'Église latine. Il devint bibliothécaire du roi de Naples, plus tard évêque de Gérace dans le territoire de Naples, et mourut en 1348. Si autrefois il avait attaqué dans plusieurs écrits l'Église catholique, il se mit alors à composer une série d'ouvrages pour la défendre contre les objections des Grecs, et montra une telle activité dans les affaires de l'Église latine qu'Henri Canisius et d'autres savants ont prétendu qu'il y avait eu deux hommes du nom de Barlaam. Par contre, Léon Allatius (2), et après lui Casimir Oudin, dans une dissertation spéciale *de Barlaamo* (3), prouvent que ce fut un seul et même personnage qui, en des temps divers, joua les différents rôles que nous venons de citer. Les ouvrages de Barlaam sont en partie imprimés dans Canisius : *Henrici Canisii Lectiones antiq., t. IV, ed. Basnage.* Raynaud en a donné des extraits dans sa continuation des Annales de Baronius, ad. ann. 1339, n. 38 sq. On en trouve un catalogue dans Léon Allatius (4) et Casimir Oudin (5). Mais l'éloignement de Barlaam de la Grèce ne

(1) Niceph. Greg., XI, c. 10, p. 657 sq.

(1) *Hist. Byzant.*, l. XIX, c. 1, p. 926 et 928, Bonnæ, 1830.

(2) L. c., p. 824 sq., 839 sq.

(3) *Commentarius de Scriptoribus eccl.*, t. III p. 814 828.

(4) L. c., p. 825 sq. et 840.

(5) L. c., p. 824 sq.

termina pas l'affaire des hésychastes. L'empereur Andronic, mort immédiatement après le synode de 1341, transmit sa couronne à son fils Jean Paléologue, âgé de neuf ans. Les rênes du gouvernement furent remises aux mains de la veuve d'Andronic, Anne, et de Cantacuzène, tuteur du jeune empereur.

Cantacuzène était un ami résolu des hésychastes et disposa l'impératrice en leur faveur; mais un moine nommé Acindyne, disciple de Barlaam, qui d'ailleurs différait en beaucoup de points de la doctrine de son maître, ayant continué, quant à l'objet principal, la guerre contre les hésychastes, ceux-ci, grâce à la cour qui les protégeait, espérèrent remporter une victoire décisive dans un second concile. Le concile précédent n'avait pas confirmé leur doctrine; le nouveau synode devait l'autoriser. Cantacuzène le convoqua, contre le gré du patriarche, dans l'église Sainte-Sophie. Ce synode condamna les adversaires des hésychastes et menaça Acindyne d'excommunication s'il ne revenait à de meilleurs sentiments. D'après le récit de Cantacuzène lui-même (1), le patriarche aurait donné son assentiment à ces décisions; mais le patriarche dit expressément (2) qu'il n'avait pas consenti à ce qu'on traitât les points dogmatiques, et qu'il avait simplement renouvelé les conclusions du premier synode. Malgré cela, les hésychastes se vantèrent d'être complétement victorieux et n'eurent aucun égard à la défense qui leur avait été faite de continuer à publier leur doctrine, de sorte que le patriarche fut obligé de les punir.

Cantacuzène (3) accuse le patriarche d'avoir agi ainsi par haine contre lui et par jalousie contre Palamas, qu'il craignait de voir s'emparer un jour de son siége archiépiscopal. Ce récit est doublement suspect, en ce que Cantacuzène est non-seulement l'ami des uns, mais encore l'adversaire politique de l'autre. Bientôt après, Cantacuzène fut renversé par le patriarche et le protovestiaire Apocauchus et exilé par l'impératrice. Il excita pendant plusieurs années la guerre civile, tandis que le patriarche Jean cherchait à anéantir les hésychastes. Naturellement ceux-ci s'unirent d'autant plus étroitement à Cantacuzène, et son triomphe en 1347 fut aussi le leur.

L'impératrice veuve et le jeune empereur Jean furent obligés en 1347 de reconnaître Cantacuzène comme corégent et coempereur; le patriarche Jean fut déposé dans un troisième synode (1347) pour des doctrines erronées, c'est-à-dire antihésychastes (1), et le même sort fut réservé à tous ceux qui se prononceraient contre les Palamites (2). Le patriarche Jean eut pour successeur Isidore, et après celui-ci Calixte. Sous ce dernier la victoire des hésychastes fut accomplie par le synode tenu dans le palais de Constantinople en 1351, qu'avait convoqué et que présida Cantacuzène. On trouve les actes de ce synode dans la collection d'Hardouin (3). On y accusa de nouveau Palamas et ses adhérents d'enseigner deux divinités, en admettant, outre le Dieu de la sainte Trinité, un second principe éternel, la lumière incréée. Palamas se défendit, disant qu'il ne concevait pas cette lumière comme un second dieu, mais comme un écoulement éternel du sein de la nature divine, comme une action, et non comme une substance divine. Cette explication satisfit tellement le synode qu'il déclara hérétique l'opinion oppo-

(1) L. II, c. 40, p. 556.
(2) Léon Allatius, l. c., p. 831.
(3) L. III, c. 98.

(1) Cantacuz., l. IV, c. 3.
(2) Hardouin, *Collect. Conc.*, t. XI, p. 286, E.
(3) T. XI, p. 283-346.

sée, affirmant que l'action éternelle et increéée de Dieu ne pouvait être réellement différente de sa substance, qu'elle ne pouvait en être distincte qu'en pensée, et que les diverses actions de Dieu, différentes de sa substance, ne sont pas éternelles ni increées, mais temporaires et créées. On lut, pour défendre la doctrine des hésychastes sur la lumière increéée, des passages des Pères de l'Église et du sixième concile œcuménique, et l'on exigea que les adversaires renonçassent à leur erreur.

Les Barlaamites refusant d'adhérer à ces décisions furent exclus de l'Église et leurs évêques déposés. La discussion avait duré quatre jours. On l'interrompit pendant quelques jours; puis on la reprit en l'absence des Barlaamites et on discuta les questions suivantes : « Peut-on distinguer l'action et la substance de Dieu? Peut-on nommer une action de Dieu increéée, et néanmoins éviter le dithéisme? » Et on cita force passages des saints Pères. On conclut en déclarant hérétiques les assertions d'Acindyne, comme renouvelant l'hérésie de Marcel d'Ancyre et de Photin. Barlaam, Acindyne et leurs partisans furent excommuniés.

Ce résultat n'eut rien d'étonnant; car le peu de siéges épiscopaux que l'empire grec conservait encore à cette époque n'avaient été occupés que par des hésychastes que Cantacuzène y avait envoyés, et c'étaient la plupart des hommes grossiers et ignorants (1). Cantacuzène est naturellement d'accord avec cet exposé des actes du concile (2) dans ce qu'il a de capital, puisqu'il était l'âme de l'assemblée. Il ajoute qu'il fit emprisonner les ennemis des hésychastes, qui, même après le synode, ne se tinrent pas tranquilles et ne discontinuèrent pas leurs attaques, et parmi eux son vieux ami Nicéphore Grégoras. Ce savant Grec, jouissant de la plus haute considération, avait été dès le commencement un ennemi de Barlaam; mais il croyait aussi devoir, dans l'intérêt du Christianisme, combattre les hésychastes, et fit d'abord confidentiellement auprès de Cantacuzène tout ce qu'il put pour atteindre ce but. Il raconte lui-même comment il échoua et comment Palamas parvint à circonvenir l'empereur (1). Mécontent de son échec, il se retira de la cour et devint moine. Dès lors tous les évêques et tous les prêtres antihésychastes, chassés par Cantacuzène, s'attachèrent à lui, de même que beaucoup de laïques, notamment les anciens disciples de Nicéphore, qui ne voulaient pas adopter les illusions des quiétistes (2). Lorsqu'en 1351 le synode se réunit, Nicéphore, dans un discours bien travaillé, peut-être un peu long, chercha à démontrer le tort des hésychastes et la partialité de Cantacuzène (3). Le peuple prit parti pour lui contre Palamas, mais l'empereur s'irrita contre Nicéphore.

Néanmoins Nicéphore parla encore une fois au concile (4); après quoi on lui interdit la parole, ainsi qu'aux siens, et il fut obligé d'écouter tout en larmes les assertions insensées de Palamas et les décisions presque aussi déraisonnables du concile. Celui-ci, il est vrai, n'osa pas approuver l'omphaloscopie et les autres folies des hésychastes, mais il fut d'accord avec Palamas parlant des actions divines, qui, distinctes de Dieu, sont éternelles et increées, et toutefois moindres que la substance de Dieu, dont elles émanent pour produire, conserver, protéger et nour-

(1) Niceph. Greg., l. XVIII, c. 3, ad finem, et c. 5, au commencement.
(2) L. IV, c. 23.

(1) Lib. XVIII, c. 3 et 4.
(2) L. c., cap. 5.
(3) L. XIX, c. 1; l. XX, c. 4.
(4) L. XX, c. 4, 6.

[illegible] On alla plus loin : les [illegible] tombèrent avec violence [illegible] synode même sur deux évê[illegible], leurs adversaires, leur arrachèrent leurs ornements pontificaux et la barbe du menton (1). Telle était l'exaspération des passions tolérées par l'empereur. Nicéphore et un grand nombre de ses disciples furent jetés en prison.

Ainsi les hésychastes avaient triomphé ; mais, comme ils n'avaient pas de racines dans le peuple, leur domination fut de courte durée, et lorsque, en 1355, leur principal protecteur, Cantacuzène, se fit moine, il n'y eut plus que quelques théologiens grecs isolés qui prirent leur parti. Le P. Peatu a exposé leurs erreurs dogmatiques dans son célèbre ouvrage *de Theol. Dogmatibus*, t. I, lib. I, c. 12 et 13. Rechenberg a écrit une dissertation spéciale *de Hesychastis* (*Exercit.*, p. 378). HÉFÉLÉ.

BARLETTA (GABRIEL), moine dominicain, né à Naples, célèbre dans la seconde moitié du quinzième siècle. Il prêchait à la façon de Gailer de Kaisersberg, d'Olivier Maillard, de Michel Menot ou d'Abraham à Sancta-Clara, dont il dépassa la crudité et l'inconvenance. Ses intentions étaient bonnes : il voulait combattre les vices de son temps par le ridicule et la satire; mais il s'abandonna à sa verve moqueuse et caustique sans trouver dans le goût de ses contemporains le frein nécessaire à sa surabondance. Toutefois c'est une question de savoir si tous les écarts que nous remarquons dans ses écrits doivent lui être attribués; car il prêchait dans la langue populaire de l'époque, et nous n'avons plus qu'une traduction latine de ses discours qui a pu facilement ajouter, retrancher, en un mot, falsifier le texte. Ses *Sermons*, partagés selon le cycle entier de l'année, ont paru pour la première fois à Brixen, 1498 ; plusieurs éditions se succédèrent dans le seizième siècle. Barletta peut servir à la fois comme modèle à suivre et écueil à éviter, à ceux qui ont à prêcher au peuple. HAAS.

(1) L. XXI, c. 3.

BARNABÉ. Parmi les hommes apostoliques que nous nommons au second rang, et qui portèrent dans l'antiquité chrétienne le titre d'apôtre, ἀπόστολος, S. Barnabé occupe une des premières places. Clément d'Alexandrie (1) et d'autres écrivains ecclésiastiques ont prétendu qu'il fut disciple immédiat du Seigneur, l'un des 70. Nous trouvons pour la première fois son nom dans l'Écriture aux Actes des Apôtres, 4, 36 et 37. Nous y appprenons :

a. Que l'île de Chypre, dans la Méditerranée, était sa patrie. Une foule de Juifs résidaient à Chypre, probablement à cause de sa position favorable au commerce et à la navigation, et parmi ces Juifs les aïeux de Barnabé. Il était par conséquent juif helléniste ; il avait peut-être échappé, grâce à sa patrie, au bigotisme rigoureux des Juifs, et avait adopté une direction d'esprit plus libre, qui le rendait apte à recevoir et à propager parmi les païens la doctrine chrétienne;

b. Que Barnabé appartenait à la tribu de Lévi, et était un de ces Chrétiens qui, dès les premiers mois après la mort du Seigneur, vendirent leurs propriétés et en déposèrent le prix aux pieds des Apôtres, c'est-à-dire dans la caisse commune des fidèles. Mais les Actes des Apôtres ne nous disent ni quand ni comment il devint chrétien. Le moine cypriote du sixième ou neuvième siècle, Alexandre, prétend savoir que Barnabé fut envoyé par ses compatriotes à Jérusalem pour y étudier la théologie rabbinique sous Gamaliel, que là il eut S. Paul pour condisciple. Les miracles qu'on racontait du Christ portèrent son attention sur la divine personne du Sauveur. Lors-

(1) *Strom.*, II, 20.

qu'il vit de ses propres yeux la guérison du malade de la piscine de Bethsaida, il se jeta aux pieds du Seigneur et ne le quitta plus ;

c. Que le véritable nom de Barnabé était Joseph, et que les Apôtres lui donnèrent le surnom de Barnabé. *Barnabas* est la forme grécisée de l'hébreu בַּר נְבוּאָה, fils de la prophétie. Abstraction faite de ce que dans la vie de Barnabé il n'est pas fait mention d'une prophétie spéciale, il faut que la traduction grecque donnée par l'auteur des Actes des Apôtres de ce surnom, qu'il traduit par υἱὸς παρακλήσεως, fasse allusion à une autre qualité de Barnabé. Or il est certain que le mot hébreu נָבִיא a un double sens, l'un strict et l'autre plus étendu. Dans le premier sens, on entend par là les Prophètes proprement dits; dans le second, par contre, tous ceux qui parlent sous l'inspiration de Dieu ou annoncent les paroles de Dieu, que cette parole se rapporte au passé, au présent ou à l'avenir. C'est pourquoi בַּר נְבוּאָה signifie aussi « fils de la parole inspirée, c'est-à-dire orateur inspiré de Dieu, » et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le surnom de Barnabé. Plusieurs auteurs des temps modernes ont prétendu que Joseph Barnabé est le personnage qui fut jugé digne, avec Matthias, de remplir la charge d'apôtre laissée vacante par la trahison et la mort de Juda (1); mais, quand les deux noms de Joseph et de José ne différeraient pas, les surnoms de Barnabas et de Barsabas ont des sens si divers que la confusion n'était pas possible pour celui qui comprenait ces surnoms.

Nous trouvons quelques renseignements, malheureusement incomplets, dans les Actes des Apôtres et les lettres de S. Paul sur l'activité apostolique de S. Barnabé, qui est plusieurs fois nommé dans les saintes Écritures (1).

(1) *Act.*, I, 23.

Lorsque S. Paul arriva pour la première fois à Jérusalem depuis sa conversion (vers l'an 40), les disciples n'étant pas encore revenus de la crainte et de la défiance que leur inspirait cet homme autrefois si terrible, Barnabé prit le parti du nouveau converti, le conduisit vers les Apôtres, et leur raconta comment le Seigneur avait appelé Paul (2). Bientôt après Barnabé fut envoyé par les Apôtres à Antioche, pour diriger la communauté qui s'y était formée (3). Elle s'accrut tellement sous sa direction (4) que Barnabé fut obligé d'appeler à son secours Paul, demeurant alors dans Tarse, sa ville natale. Il avait le premier reconnu la mission de Paul et la part qui était réservée à l'Apôtre des Gentils dans la prédication de l'Évangile. Ils travaillèrent ensemble pendant un an dans la métropole de la première chrétienté née du paganisme (5). C'est de là qu'après la décapitation de S. Jacques (l'an 44) ils se rendirent à Jérusalem, où ils apportèrent les aumônes que les fidèles d'Antioche envoyaient à leurs frères de Judée, durant la famine qui avait été prédite par Agabus (6). Ces aumônes étaient le fruit et le symbole de l'esprit de communauté chrétienne, que Barnabé et Paul savaient entretenir entre les Juifs et les païens d'Antioche devenus chrétiens. Après s'être acquittés de leur charitable mission, ils revinrent tous deux à Antioche, en ramenant avec eux Jean Marc, cousin de Barnabé. Bientôt après ils entreprirent, par l'inspiration du Saint-Esprit, leur premier grand voyage de mission

(1) *Act. des Ap.*, 14, 4. *Gal.*, 2, 9. I *Cor.*, 9, 5, 6.
(2) *Act.*, 9, 26, 27.
(3) *Ibid.*, 11, 22.
(4) *Ibid.*, 11, 24.
(5) *Ibid.*, 11 25, 26.
(6) *Ibid.*, 11, 30; 12, 25

(an 45-46). Accompagnés de Marc, ils firent voile vers Chypre, patrie de Barnabé, abordèrent à Salamine, se rendirent d'abord dans les synagogues des Juifs pour y annoncer l'Évangile, et traversèrent toute l'île de l'est à l'ouest jusqu'à Paphos. Là le gouverneur romain, Sergius Paul, désira les entendre, et Bar-Jésu Elymas, c'est-à-dire le mage, s'y étant opposé et cherchant à détourner le gouverneur de la foi chrétienne, fut énergiquement repris par Paul, qui le frappa d'aveuglement. Cependant le gouverneur romain embrassa la foi. A dater de ce voyage de Chypre on reconnaît la prédominance de Paul sur Barnabé, à l'égard duquel jusqu'alors Paul semblait avoir une position subordonnée. Ce changement se remarque aussi dans la narration des Actes des Apôtres. L'auteur, en nommant les deux Apôtres, avait jusqu'alors toujours cité d'abord Barnabé ; tout à coup il prend un autre ton et dit « Paul et ses compagnons (1). » De Paphos ils se rendirent à Perge en Pamphylie, petite contrée du littoral de l'Asie Mineure, où Marc les quitta pour retourner à Jérusalem. Barnabé et Paul s'avancèrent dans le cœur de l'Asie Mineure, vers Antioche de Pisidie, et là ils parlèrent deux sabbats de suite dans la synagogue. Outragés par les Juifs, ils se tournèrent vers les païens, en furent favorablement accueillis et en gagnèrent beaucoup à la foi, soit dans la ville, soit dans ses environs (2). Les Juifs cependant réussirent à faire renvoyer les deux missionnaires, qui s'en allèrent à l'est vers Iconium en Lycaonie. Les Juifs s'y disposaient à les lapider lorsqu'ils furent avertis, eurent le temps de s'enfuir à Lystre, dans le voisinage, et y prêchèrent le Christianisme. Barnabé, qui, d'après S. Chrysostome et tous les anciens, était un homme d'un aspect vénérable et d'une majestueuse beauté, fut pris par les païens de la contrée pour Jupiter, tandis que Paul, plus petit de stature et portant la parole, passait pour Mercure. Les missionnaires, s'étant arrachés avec beaucoup de peine à cette apothéose, furent persécutés par les Juifs, qui lapidèrent Paul et le laissèrent presque mort dans les rues de Lystre. Après avoir quitté cette ville, les deux Apôtres se rendirent, non loin de là, à Derbes, y gagnèrent beaucoup d'âmes à Jésus-Christ, repassèrent, à leur retour, par Lystre, par Iconium, etc., fortifiant les nouveaux convertis et plaçant des prêtres à la tête des communautés. D'Attalie en Pamphylie ils naviguèrent enfin vers Antioche, d'où ils étaient partis (1).

(1) *Act.*, 13, 13.
(2) *Ibid.*, 13, 48, 49.

Ainsi Barnabé avait été le fidèle compagnon de Paul durant sa première grande mission, qui bout à bout pouvait faire à peu près 600 lieues allemandes ou 4,400 kilomètres. — Après leur retour, Paul et Barnabé restèrent pendant quelque temps auprès des disciples (2). L'esprit judaïque s'étant de nouveau remué et agitant la communauté d'Antioche, celle-ci envoya ses deux grands docteurs à Jérusalem pour y faire juger la controverse élevée dans son sein par les Apôtres et les anciens qui y étaient réunis. Ils furent fraternellement accueillis par les Apôtres et les anciens, et eurent, à ce qu'il semble, d'abord avec eux des entretiens privés, à la suite desquels ils tinrent ensemble le concile des Apôtres (an 50-52), auquel Paul et Barnabé assistèrent, et racontèrent les signes et les miracles que Dieu avait opérés par leur ministère au milieu des païens. Barnabé eut le mérite, à ce concile, de contribuer à ce que le fardeau de la loi judaïque ne fût pas imposé aux pagano-chrétiens, et à ce

(1) *Act.*, 14, 25, 26.
(2) *Ibid.*, 14, 27.

que l'on conservât ainsi au Christianisme son véritable caractère d'universalité (1).

Paul et Barnabé avaient passé un ou deux ans à Antioche, après le concile de Jérusalem, lorsque Paul proposa à son compagnon une nouvelle mission. Barnabé, disposé à le suivre, voulut emmener son cousin Marc; mais Paul n'y ayant pas consenti, parce que Marc les avait abandonnés une première fois, les deux Apôtres se séparèrent et prirent une route différente; Barnabé fut accompagné de Marc, Paul de Silas. Barnabé se rendit d'abord à Chypre (2), et, à partir de ce moment, l'Écriture ne dit plus rien de ses travaux apostoliques et ne le nomme plus qu'une ou deux fois. On apprend par l'Ép. I aux Cor., 9, 5, 6, que Barnabé s'entretenait, comme S. Paul, du travail de ses mains. D'après la leçon de la Vulgate, on voit aussi dans ce passage que ni Barnabé ni Paul ne s'étaient fait accompagner par des femmes chrétiennes. On trouve un autre renseignement sur Barnabé dans l'Épître aux Galates, 2, 13 : l'arrivée des zélateurs judaïsants à Antioche l'entraîna dans la faute qu'avait commise S. Pierre. Cela dut arriver ou immédiatement après le concile des Apôtres (en 52), ou seulement après le retour de S. Paul de sa seconde mission (en 55). —On ignore quand, où et comment Barnabé mourut. On peut conclure qu'il ne vivait plus en 62 de ce que, à partir de cette année, Marc reparaît comme compagnon de Paul, durant sa première captivité à Rome (3). En effet, le moine cypriote Alexandre, que nous avons cité plus haut, dans son panégyrique de S. Barnabé, place sa mort entre 53 et 57. Les actes apocryphes attribués à Jean Marc (*Acta et Passio Barnabæ in Cypro*) racontent que Barnabé fut saisi à Salamine par les Juifs, traîné la corde au cou hors de la synagogue dans un champ, et brûlé. Le moine Alexandre raconte que Barnabé fut lapidé par les Juifs à Salamine, qu'ils voulurent brûler son corps, mais que le feu l'épargna. Marc l'enleva secrètement et l'inhuma. Plus tard on perdit le souvenir du lieu de cet ensevelissement, jusqu'à ce qu'à la fin du cinquième siècle, sous l'empereur Zénon (474-491), la sépulture du saint fut révélée dans une vision à Anthémius, évêque de Salamine. On trouva, dit-on, sur sa poitrine, l'Évangile de S. Matthieu, écrit de la main même de Barnabé. Suivant une tradition de Milan, Barnabé y aurait fondé une communauté chrétienne et en aurait été le premier évêque. Son disciple Anatalon fonda, d'après la même tradition, l'Église de Brescia. Mais cette légende de Milan était inconnue à S. Ambroise et à toute l'antiquité, et mérite aussi peu de croyance que les données des *Recognitions pseudo-clémentines*, selon lesquelles Barnabé aurait déjà, du vivant de Jésus-Christ, annoncé l'Évangile dans Rome et attiré à la foi S. Clément Romain.

Il est parvenu jusqu'à nous, de l'antiquité chrétienne, sous le nom de Barnabé, une lettre écrite en grec et divisée en 20 chapitres. Clément d'Alexandrie connaissait déjà cette lettre vers 200, et après lui Origène, Eusèbe et d'autres la citent. Elle paraît s'être égarée au neuvième siècle, et on la réputait complétement perdue lorsqu'au dix-septième siècle le P. Sirmond, Jésuite, la découvrit dans un vieux manuscrit. Bientôt après on mit la main sur d'autres manuscrits de la même lettre; mais tous ceux qu'on a découverts appartiennent à la même famille, et c'est pourquoi il leur manque à tous le commencement, c'est-à-dire les quatre premiers chapitres et demi. Une très-ancienne traduction latine de cette lettre fut trouvée par le Bénédictin de

(1) *Act.*, 15, 1-30.
(2) *Ibid.*, 15, 39.
(3) *Coloss.*, 4, 10. *Philem.*, 24. Conf. I *Pierre*, 5, 15, et II *Tim.*, 3, 11.

Saint-Maur Hugues Ménard, et cette version renferme les quatre premiers chapitres et demi. Hugues Ménard soigna la première publication de cette lettre; mais elle ne parut qu'après sa mort, en 1645. Une meilleure édition en fut donnée l'année suivante (1646) par Isaac Voss, à Amsterdam. La plus récente est insérée dans l'édition des Écrits des Pères apostoliques, de Héfélé, 1847.

Cette lettre est-elle authentique? C'est un point qui a été controversé dans l'antiquité, et, plus récemment, depuis qu'on a retrouvé la lettre. Le résultat des recherches faites par l'auteur de cet article, et consigné dans ses prolégomènes de l'édition des Pères apostoliques et dans une dissertation spéciale sur S. Barnabé, citée plus haut, se résume comme il suit :

La lettre n'a point Barnabé pour auteur; elle est d'un Chrétien d'Alexandrie qui s'appelait peut-être aussi Barnabé, et qui la rédigea au commencement du second siècle, à peu près en même temps que furent écrites la lettre à Diognète et les lettres authentiques de S. Ignace d'Antioche. Voici les principaux motifs de cette opinion.

1° Si la lettre était authentique, elle aurait été sinon admise dans le Canon, du moins tenue tout autrement en honneur dans l'ancienne Église qu'elle ne l'a réellement été.

2° La lettre a été écrite, comme il résulte du ch. 16, après la ruine de Jérusalem (en 70), et Barnabé paraît être mort vers l'an 62, car en 62 son cousin Marc se retrouvait auprès de S. Paul.

3° Les nombreuses allégories et typologies de la lettre ne s'adaptent pas à la mission d'un בַּר נְבוּאָה, d'un fils du Verbe inspiré, et conviennent parfaitement à un Alexandrin du second siècle, amateur d'allégories.

4° Il y a dans la lettre plusieurs choses erronées sur les usages religieux et les cérémonies des Juifs, que le lévite Barnabé devait mieux connaître.

5° Au 9e chapitre on prétend que tous les Syriens et tous les prêtres des idoles sont circoncis; or un homme qui avait vécu aussi longtemps que Barnabé en Syrie ne pouvait commettre cette erreur.

6° Mais, ce qui est capital, il est parlé dans cette lettre d'une manière si injuste du judaïsme qu'un homme qui aurait eu de telles vues n'aurait pu être le compagnon de S. Paul, et encore moins le chef de la première communauté pagano-chrétienne du monde, charge que les Apôtres eux-mêmes avaient confiée à Barnabé. Si Barnabé avait eu sur le judaïsme les pensées que manifeste l'auteur de la lettre, il n'aurait jamais pu être le moyen terme entre les Chrétiens sortis du judaïsme et ceux qui venaient du paganisme. L'auteur de la lettre ne voit dans le judaïsme que folie et abus.

Jamais, dit-il, Moïse n'a réclamé la circoncision de la chair : il a parlé figurément; il parlait de la circoncision du cœur, et les Juifs s'y sont grossièrement mépris. La circoncision n'est pas même un signe de l'alliance, car il y a des païens, tels que les Syriens, qui sont circoncis. La première circoncision accomplie par Abraham n'avait pas de but spécial; ce n'était qu'un type du crucifiement du Christ. Abraham circoncit 318 personnes : le nombre 300 s'écrit (en grec) par un T : c'est le signe de la croix; 18 par Iη, premières lettres du mot Ἰησοῦς; par conséquent 318 signifie le crucifiement du Christ. C'est là un exemple de la fade typologie de l'auteur. Il va si loin, en rejetant la circoncision, qu'au chapitre 9 il dit : « Un mauvais ange trompa les Juifs et leur fit prendre à la lettre le précepte de la circoncision. »

Il juge de la même façon les lois alimentaires, au sujet desquelles, dit-il, les Israélites ne comprirent pas mieux Moïse qu'au sujet de la circoncision. Lorsque, par exemple, Moïse leur défend le porc,

il voulait dire : Ne soyez pas comme des porcs ; mais ils l'ont entendu à la lettre. Bref, la lettre prétendue de Barnabé nie que la loi, les sacrifices, la circoncision, les cérémonies des Juifs soient des institutions divines ; tout cela, selon lui, est folie, ignorance, abus. Or l'Apôtre Barnabé ne peut pas avoir jugé de cette manière ; aucun Chrétien du temps des Apôtres n'a pensé de cette façon : la haine du judaïsme ne naquit qu'au commencement du second siècle, lorsque le Christianisme semi-judaïque, l'ébionisme, mit le vrai Christianisme en danger.

A cette époque, vers l'an 110, l'auteur de la lettre à Diognète jugeait aussi durement et aussi injustement le judaïsme, et déjà, vers 107, S. Ignace avait cru nécessaire de prémunir sévèrement les Chrétiens contre les judaïsants. Tout cela bien apprécié semble nous obliger à ne pas reconnaître l'Apôtre Barnabé comme l'auteur de la lettre dite de Barnabé. Si nous rejetons l'authenticité de cette lettre, nous en défendons l'intégrité. L'auteur de cet article l'a longuement justifiée dans la Revue théologique de Tubingue, 1839, cah. 1, et dans son petit traité, « la Lettre de l'Apôtre Barnabé, » p. 196 sq. Presque toute la bibliographie sur la lettre de Barnabé, et elle est nombreuse, se trouve dans les prolégomènes de l'édition des Pères apostoliques de Héfélé, déjà citée.

HÉFÉLÉ.

BARNABITES. La congrégation des clercs réguliers de S. Paul (ainsi nommée du nom de son patron), et dont les membres s'appelaient communément Barnabites, à cause de l'église de S.-Barnabé qui leur avait été concédée à Milan, naquit dans cette ville, à l'époque où le duché de Milan était le théâtre des guerres de Charles-Quint et de François Ier. Ces guerres avaient engendré une grande immoralité ; une maladie contagieuse avait depuis quelque temps enlevé plus du tiers de la population, et les soldats allemands, imbus des nouvelles doctrines, avaient répandu tout autour d'eux le mépris des sacrements et des pratiques de l'Église. Il ne pouvait par conséquent y avoir rien de plus désirable pour le Saint-Siége que de voir se fonder une congrégation de clercs réguliers, « qui devaient régénérer et répandre de nouveau l'amour du culte divin et une vie vraiment chrétienne par des prédications fréquentes et par l'administration fidèle des sacrements (1). » Quoique cette congrégation ne naquît qu'au seizième siècle, on a sérieusement discuté la question de savoir si elle adopta la règle de S. Augustin ou celle de S. Benoît; et le fait est qu'elle ne prit ni l'une ni l'autre ; que dès l'origine elle obtint du Saint-Siége une règle spéciale, qui, avec les progrès de l'institut, fut bientôt augmentée et complétée. On disputa de même sur le nom des fondateurs : les opinions les plus diverses s'élevèrent à ce sujet (2).

Ce qui tranche la question, c'est le témoignage de tous les membres de cette congrégation à l'une des premières réunions générales de Milan, témoignage d'après lequel cet institut fut fondé par Antoine-Marie Zacharia, Barthélemy Ferrari et Jacques-Antoine Morigena. Deux autres hommes partageant leurs sentiments s'unirent à eux, et le Pape Clément VII leur permit : 1° d'admettre des membres qui pourraient faire des vœux solennels entre les mains de l'archevêque de Milan ; 2° de vivre en communauté selon des statuts particuliers sous l'obéissance de l'Ordinaire (18 février 1533), ce qu'ils réalisèrent après avoir choisi Zacharia pour leur supérieur.

En 1535 Paul III affranchit la congrégation naissante de la juridiction des évêques diocésains, la soumit à l'auto-

(1) *Const. cleric. regul. S. Pauli Decoll.*, c. 1.

(2) Conf. *de Clericorum regularium S. Pauli Congregatione et parentibus synopsis*, auct. A. P. D. Anacleto Sicco, Cremensi, etc., p. 12 sq.

rité immédiate du Saint-Siége, et lui accorda, outre les priviléges des chanoines de S.-Jean de Latran de Rome, le nom de Congrégation des clercs réguliers de S. Paul (d'où le nom de Pauliniens qu'on leur donne parfois). En 1543 le même Pape leur concéda encore d'autres priviléges, et en 1549 il les confirma de nouveau, ce qui fut ratifié par son successeur Jules III.

La jeune et active congrégation rendit des services réels à l'Église par les prédications, les catéchismes, l'administration des sacrements, par la direction éclairée des âmes, par des missions que, sur la demande spéciale des évêques, elle fit à Milan, Pavie, Crémone, Vicence, Vérone et Venise. Elle étendit son action en France, évangélisa le Béarn, sous la protection de Henri IV, et obtint de l'empereur Ferdinand II de nombreuses marques de faveur. Les Barnabites ouvrirent aussi des colléges et des gymnases, et se chargèrent de la conduite des laïques pieux et des ecclésiastiques séculiers qui sentaient le besoin d'une direction commune et d'un lien fraternel pour mener une vie chrétienne au milieu des agitations du monde.

En 1552 leurs constitutions furent modifiées avec l'agrément du Pape, et en 1579 elles furent définitivement arrêtées, au chapitre général qui se tint à Milan. Charles Borromée, archevêque de Milan et protecteur des Barnabites, examina les règles, les agréa, et en obtint la même année, le 7 novembre, la confirmation du Saint-Siége.

La congrégation parut d'abord ne vouloir prendre pied qu'à Milan, et s'occupa moins, dans ses missions, d'acquérir des colléges que d'instruire les peuples en combattant les passions et l'incrédulité. Cependant il s'éleva accidentellement, dans d'autres contrées, des maisons de Barnabites, et peu à peu, sans dessein formé d'avance, ils se multiplièrent en Italie, en Bohême, en Autriche, à Vienne, où l'empereur Ferdinand II leur fit bâtir un collége en 1626, auquel en fut adjoint un second en 1660, qui tous deux subsistent encore. Ils furent introduits en France par Zacharie Colombo de Milan, autrefois zélé protestant, plus tard Barnabite dévoué. Ils commencèrent, comme nous l'avons dit, par le Béarn; en 1622, ils obtinrent une maison à Paris, mais aucune de leurs institutions de France n'existe plus. Aujourd'hui leur maison principale se trouve à Rome, et ils comptent en outre à peu près vingt colléges dans les États italiens et autrichiens. Leur organisation est une monarchie constitutionnelle. Le général dirige la congrégation, le provincial la province, le supérieur ou prévôt chaque maison. Dans les affaires importantes, le général est obligé de demander l'avis de tous les provinciaux et de tous les supérieurs, assistés en outre de consulteurs. Le général est élu en chapitre pour trois ans. Outre ce général, deux Pères, également élus en chapitre, doivent annuellement visiter les colléges. Le noviciat dure un an; celui des frères lais cinq ans. Leur costume est la soutane ordinaire, ordonnée par le concile de Trente. Aux trois vœux habituels ils ajoutent celui de ne pas rechercher, hors de l'ordre, des dignités ecclésiastiques, et de n'en point accepter sans l'agrément spécial du Pape (1).

La discussion sur le fondateur réel des Barnabites et leur première règle fut soulevée par suite de la confusion qu'on fit des anciens et des nouveaux Barnabites. Le fondateur et la date de la fondation des anciens sont inconnus; ils paraissent être nés sous le pontificat de Grégoire XI (1370-1378); du moins ce

(1) Conf. *Synopsis*, cité plus haut; *Constitutiones Clericorum regularium S. Pauli Decollati*, libris IV distinctæ. Hélyot, *Hist. des Couvents et Ordres militaires*, t. IV, c. 15.

Pape les autorisa, par une bulle, à prendre la règle de S. Augustin, à réciter l'office ambroisien, à porter le nom de S. Ambroise *ad Nemus*, et à élire un prieur; en même temps il leur prescrivit la coupe et la couleur de leur costume. Peut-être l'opinion selon laquelle le Pape réunit en une congrégation de simples ermites qui avaient pris le nom du grand archevêque de Milan, S. Ambroise, n'est-elle pas tout à fait dénuée de fondement, puisqu'elle expliquerait pourquoi ces moines, incertains sur leur origine, voulaient qu'on reconnût S. Ambroise comme leur fondateur, et comment leurs maisons, qui se multiplièrent rapidement, étaient d'abord indépendantes les unes des autres.

Ce ne fut qu'en 1441 que le Pape Eugène IV réunit leurs maisons à la maison principale de S.-Ambroise, près de Milan, pour en former une seule congrégation, ce qui leur valut probablement le nom d'Ambroisiens, tandis que d'un autre côté ils s'appelaient Barnabites, du nom de leur patron. Leur union avec les nouveaux Barnabites fut accomplie par S. Charles Borromée, le 15 août 1589, et confirmée par le Pape Paul IV en 1606. En 1474 le Pape Sixte IV avait accordé aux femmes solitaires qui s'étaient groupées, depuis 1452, autour de Catherine Morigia, sur une montagne près du lac de Varèse, la permission de se réunir en un couvent sous la règle de S. Augustin, de prononcer les vœux solennels et de porter le costume des Ambroisiens. C'est ainsi qu'était née la branche féminine des anciennes Barnabites. La formule de profession de ces sœurs prouve qu'elles n'étaient pas soumises au général des Ambroisiens, mais à un prêtre du mont Varèse. Hélyot, IV, p. 62 sq., 68. Paolo Morigia, *Hist. di Milano*, l. III, c. 3. FEHR.

BARNES (BARNS) (Robert) étudia en 1514 la théologie à Cambridge. Il y avait reçu le grade de docteur en théologie lorsque la lecture des ouvrages luthériens le persuada qu'il avait mission de répandre les doctrines nouvelles, ce qu'il fit d'abord en abusant de sa chaire. Henri VIII, roi d'Angleterre, alors encore adversaire déclaré de la réforme, le fit emprisonner jusqu'à ce qu'il abjurât ses erreurs. Rendu à la liberté il se remit à répandre ses opinions hérétiques, s'enfuit en 1530 à Wittemberg, où il fut reçu à bras ouverts par Luther, et fit immédiatement profession de luthéranisme. Lorsque Henri VIII se fut brouillé avec le Pape, Barnes retourna en Angleterre, fut nommé en 1535 chapelain de la cour et envoyé en mission aux États protestants d'Allemagne, pour former une alliance entre eux et l'Angleterre, mission qui n'eut aucun résultat. Il sut néanmoins se conserver en faveur auprès de Henri jusqu'à ce que celui-ci, dégoûté de son union avec Anne de Clèves, dont Barnes avait été l'intermédiaire, prit en haine sa femme et l'instrument de son mariage. Henri trouva bientôt un prétexte d'accusation contre le chapelain dans la doctrine luthérienne de la justification que Barnes professait et que le roi avait déclarée hérétique. Le parlement, dans son abject servilisme, condamna au feu, en 1540, sans aucune procédure préalable, le malheureux chapelain, qui fut brûlé le 30 juillet.

Le plus connu de ses ouvrages théologiques est celui qui a pour titre : *Vitæ Romanorum Pontificum, quos Papas vocamus*, que les savants protestants eux-mêmes reconnaissent être écrit avec passion, tandis que d'autres en admettent encore de nos jours les données comme vraies. Cet ouvrage, aveuglément consulté par les ennemis de l'Église romaine, embrasse l'histoire des Papes depuis S. Pierre jusqu'à Alexandre III. HAAS.

BARNEVELDT (JEAN VAN OLDEN, ou OLDEN BARNEVELDT), né vers 1549,

remplit pendant trente ans les fonctions d'avocat général et de grand pensionnaire de Hollande. Il succomba dans sa lutte contre l'habile Maurice, prince de Nassau, lutte dont les controverses théologiques de l'époque avaient été l'origine et le prétexte. Barneveldt avait pris résolument parti pour Arminius; Maurice soutenait Gomare. Le synode général de Dordrecht condamna le parti arminien, et Barneveldt, faussement accusé d'avoir vendu sa patrie à l'Espagne, fut décapité le 13 mai 1619. Après avoir adressé à sa femme, le jour même de sa mort, une lettre pleine de résignation et de grandeur, il marcha au supplice avec intrépidité, et succomba victime de la politique de Maurice, qui s'était attaché au parti calviniste pour renverser les républicains, quand leurs chefs Barneveldt et Hugo Grotius eurent entrevu ses ambitieuses visées à l'autorité souveraine. Ni l'intervention de l'ambassadeur de France, ni les prières de la princesse d'Orange ne purent arracher Barneveldt à une mort aussi cruelle qu'injuste.

HAAS.

BARONIUS (BARONIO) (César) naquit le 13 octobre 1538, d'une ancienne famille, à Sora, ville de Campanie, qui devint plus tard un siége épiscopal du royaume de Naples. Son père se nommait Camille Baronius ou Baronus; sa mère, Portia Phœbonia. Celle-ci offrit à la sainte Vierge l'enfant qu'elle portait dans son sein, et renouvela son offrande et ses prières lorsque César, à l'âge de trois ans, tomba dangereusement malade. L'enfant guérit, et, ayant entendu plus tard parler de sa guérison miraculeuse, il se voua lui-même au service de la sainte Vierge et se nomma « César, serviteur de Marie. » Il fut envoyé par son père, frappé de son intelligence précoce, à Vérulane, dans le voisinage, pour y faire ses études; de là il se rendit, à l'âge de dix-huit ans, à Naples, que les troubles de la guerre l'obligèrent à abandonner au bout d'une année de séjour. Il se rendit, conformément aux volontés de son père, à Rome, où il continua ses études de droit civil et de droit canon sous César Costa, plus tard archevêque de Capoue.

Baronius fut introduit par Marc Soranus, un de ses amis, auprès de S. Philippe de Néri, fondateur de l'Oratoire de Rome, et dès lors sa carrière fut fixée, quelque effort que fît le saint fondateur pour l'empêcher de prendre trop promptement un parti irrévocable. Baronius entra dans la congrégation de S. Philippe, et, à côté de ses études toujours actives, servit les malades dans un hôpital. Cette décision si brusque déplut tellement à son père qu'il lui retira tout moyen de subsistance. Baronius, recommandé par S. Philippe, fut accueilli par un homme riche et fort distingué, Jean-Michel Paravicini, qui le garda pendant sept ans et le traita comme un fils. Après de longues épreuves, Baronius, âgé de vingt-cinq ans, reçut la prêtrise et parvint enfin à se réconcilier avec ses parents, dont les vues ambitieuses avaient été déçues. Il fit vœu de pauvreté, se soumit au ministère le plus humble, et écrivit en grandes lettres sur sa cheminée : « César Baronius, perpétuel cuisinier. »

Ses prédications dans l'église des Florentins et dans l'oratoire de S.-Jérôme furent très-suivies, très-fructueuses, et attirèrent sur lui l'attention de S. Charles Borromée, cardinal-archevêque de Milan, qui le demanda pour en faire son conseiller. Baronius refusa cette charge, ainsi qu'un canonicat de sa ville natale et la dignité épiscopale que lui offrirent successivement les trois Papes Grégoire XIII, Sixte V et Grégoire XIV. Des travaux incessants et d'excessives austérités le rendirent souvent malade; mais S. Philippe priait pour sa guérison et sut ainsi conserver à sa société un chef illustre; car Baronius fut obligé d'accepter les fonctions

de supérieur de la congrégation de l'Oratoire lorsque S. Philippe s'en démit en 1593. Il fut contraint d'accepter les charges et les dignités de confesseur du Pape, de protonotaire apostolique (1595), de bibliothécaire et de cardinal (1596) que lui imposa le souverain Pontife. Il allait même, selon toute probabilité, être élu Pape après Clément VIII et Léon XI, tous les cardinaux étant d'accord, quand la cour d'Espagne, blessée de la hardiesse de son ouvrage *de Monarchia Siciliæ*, imposa son *veto*. Du reste sa prudence et sa persévérance surent également le préserver d'une élévation qu'il redoutait; car son vœu le plus ardent était de renoncer à toutes les dignités pour ne vivre, comme c'était sa vocation, qu'au milieu de ses livres, uniquement occupé de ses études; mais il succomba à ses efforts. Il mourut d'une maladie d'estomac, le 30 juin 1607, universellement aimé et honoré, laissant avec la renommée d'un savant de premier ordre celle plus précieuse encore d'un saint.

Son activité littéraire fut prodigieuse. Outre quelques lettres, nous possédons deux ouvrages importants de Baronius, savoir : ses *Annales ecclésiastiques* et son édition du *Martyrologe romain*. Cette édition parut d'abord à Rome en 1566; puis à Venise, 1587-1597, in-4°; à Anvers, 1589, in-folio, sous le titre : *Martyrologium Roman. restitutum, Greg. XII jussu editum, cum notis Cæs. Baronii.*

Ses Annales sont plus célèbres. On sait que quelques théologiens luthériens, Matthias Flacius en tête, cherchant à rattacher la doctrine de Luther aux traditions des premiers siècles, prirent une peine incroyable pour falsifier l'histoire et défigurer tout ce qui était catholique, jusqu'au moindre détail, dans leur célèbre ouvrage : *Centuries de Magdebourg*. S. Philippe de Néri reconnut qu'il était indispensable qu'on opposât à cette entreprise un ouvrage d'histoire fondé sur l'étude des sources.

Il en chargea Baronius, qui, dans son humilité, s'en crut incapable, et désigna le savant Onuphrius Panvinus; mais, Néri ayant persévéré dans son désir, Baronius obéit, entreprit ce travail avec une incroyable ardeur, étudia les actes des conciles, les ouvrages historiques les plus importants et les plus anciens, les Pères de l'Église latins et grecs, consulta toutes les bibliothèques de Rome et surtout celle du Vatican. A la vue de ces immenses matériaux réunis, un évêque lui demanda avec stupéfaction combien il avait employé de secrétaires pour ce travail; Baronius répondit en souriant : « J'ai été seul à fouler ce pressoir. » Il mit en œuvre tous ces matériaux sous la forme d'Annales, suivant les Centuriateurs, et, consacrant un volume in-folio à chaque siècle, il en laissa douze achevés. En outre il recopia plusieurs fois de sa main cet immense travail. La bibliothèque du Vatican en possède un exemplaire complet de la main de Baronius. Toutefois il n'oubliait, au milieu de ses prodigieux travaux, ni les exercices d'un ascétisme rigoureux ni les autres obligations de sa vocation.

Il n'est pas étonnant qu'il n'ait pas toujours pu dominer toute sa matière. La critique, de son temps, était encore fort arriérée, et la chronologie, comme la géographie, pleine d'erreurs. Il acceptait les observations de chacun, rectifiait ce qui demandait à être corrigé, et disait souvent avec S. Augustin : « J'aime celui qui me reprend avec vérité et sévérité; » ou bien : « J'accepte les blâmes de l'homme juste, pourvu qu'ils soient justes. » Baronius s'excuse des défauts inévitables de son travail en disant : « Si quelqu'un trouvait que je n'ai pas approfondi également tous les points de ces Annales, je demanderais pour ma justification qu'il voulût bien considérer que je n'ai pas eu un seul jour libre d'interruption, de

soins de toute espèce, de charges de tout genre, et que j'aurais marqué de craie blanche le jour où j'aurais pu me livrer tout entier et uniquement à mon travail. »

Les protestants ont lancé contre l'œuvre de Baronius leurs plus fameux auteurs, Isaac Casaubon, Basnage, Kortholdt, Blondell, Krebs. Mais Antoine Pagi les a vigoureusement réfutés dans son ouvrage : *Critica historico-chronologica in universos annales eccles. Cæs. Baronii, in qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur, ordo temporum corrigitur, innovatur, et periodo Græco-Romana, nunc primum concinnata, munitur, auctore Ant. Pagi, opus posth. Antv.*, 1705, *IV vol., et ab auctoris nepote (Franc. Pagi) emendata, ibid.*, 1724, *IV tom., in-fol.*

La seconde édition du grand ouvrage historique de Baronius parut avec le titre : *Annales ecclesiastici, a Christo nato ad annum* 1198, *auctore Cæsare Baronio*, *Romæ*, 1588-1607, XII tom. in-fol., à laquelle succédèrent plusieurs éditions d'Anvers, 1589, et de Paris, 1609. L'édition de Mayence, 1601-1605, en 12 vol. in-fol., a été revue, corrigée par Baronius lui-même, et est considérée comme la meilleure qui ait été publiée jusqu'à nos jours. On en publia d'autres à Rome, 1607, à Cologne, 1609, à Anvers, 1610, à Venise, 1738, auxquelles sont jointes les notes critiques de Pagi. Comme continuations des Annales de Baronius on doit citer :

1° *Annalium eccles. post Cæsarem Baronium tom. XIII-XX, auctore Abr. Bzovio* (par le Dominicain polonais Abraham Bzovius, de Cracovie), Rome, 1616, augmenté, *Colon.*, 1621-1640, VIII tom. Le dernier volume (Rome, 1672) va jusqu'en 1572.

2° *Annal. eccles. Card. Cæs. Baron. continuatio, per Henr. Spondanum* (évêque de Pamiers), Par., 1640-1641. II tom. in-fol.; Lugd., 1678, III tom. in-fol.

3° *Annales eccles. ab anno* 1198, *ub Card. Baronius desiit, auctore Odorico Raynaldo,* tom. XIII-XX, Rome 1646-1663, in-fol., continuation digne de Baronius, à laquelle fut ajouté, après la mort de Raynald, le tome XXI Rome, 1676-1677.

4° *Annales eccles. ab anno* 1566, *ub Od. Raynaldus desiit, auctore Jacob de Laderchio*, tom. XXII-XXIV Rome, 1728-1737, III tom. in-fol.

L'édition la plus complète des Annales de Baronius est la 21e, avec la critique de Pagi introduite dans le corps de l'ouvrage, la continuation de Raynald et les autres *apparatus*, sous le titre : *Baronii Annales eccles., cum continuatione Raynaldi, critica Pagi; accedunt animadversiones in Pagium et apparatus ad eosdem Annales, cura Dom. Georg. et J. Dom. Mansi, Lucæ*, 1738-1759 XXXVIII tom. in-fol.

Il existe les abrégés des Annales de Baronius suivants :

En latin : *Henrici Spontani Annales eccles. ex XII tomis Cæs. Baronii in epitomen redacti et ejus auctoritate editi*, Par., 1612-1622, in-fol.;

En arabe, avec la continuation de Spondanus, labore P. Britii. Pars I-II, Rome, 1653-4; Pars III, Rome, 1671.

On en a aussi en français, en italien, en polonais. On trouve des détails importants, des notices historico-littéraires sur les Annales de Baronius dans l'ouvrage : *Cæs. Baronii Epistolæ nunc primum ex archetypis in lucem editæ: noram Baronii vitam præposuit, recens., not. illustr. Raim. Albericus; accessit Vita S. Greg. Naz., ab eodem cardinali scripta, et Pauli Benii, Eugubini, disputatio de eccles. Baronii Annalibus*, Rome, 1670-4. L'Oratorien Jérôme Barnabé a écrit, en latin, une vie de Baronius, dont George Fritz, prêtre de l'Oratoire de Vienne, a donné une nouvelle édition en 1718, en trois livres.

HAAS.

BARRADAS (SÉBASTIEN), né en 1542 à Lisbonne, mort en 1615, Jésuite et professeur de philosophie et de théologie à Evora et à Coïmbre, a publié des *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam,* 2 v. in-fol., Anvers, 1617. Après sa mort on publia encore de lui : *Itinerarium filiorum Israel ex Ægypto in terram repromissionis*, Lyon, 1620, et un commentaire sur les principales parties des quatre livres du Pentateuque. Barradas était un modèle de piété, célèbre comme prédicateur et confesseur. Les réflexions morales ajoutées aux textes dans les ouvrages cités ci-dessus sont faites avec beaucoup de soin.

BARETTE (*birettum*), le bonnet dont se couvrent les prêtres dans l'Église catholique. Il est probable que la barette ne fut introduite que lorsque l'huméral, la chasuble ou la chappe ne furent plus relevés par-dessus la tête. Au moyen âge elle était portée par les docteurs, *magistri*. Le célébrant la met lorsqu'il va à l'autel et la quitte durant le sermon ; au chœur il la porte durant la récitation des psaumes du bréviaire. La barette a tantôt trois, tantôt quatre coins ou cornes. Sa couleur est celle de la soutane. L'étymologie du mot est incertaine. MAST.

BARRUEL (AUGUSTIN), né le 2 octobre 1741 à Villeneuve de Berg, dans le Vivarais. Il voulait entrer dans la société de Jésus au moment où elle fut dissoute en France. Il fit alors un voyage à travers presque toute l'Europe, en vit les capitales, ramassa de nombreux doments qui plus tard lui vinrent parfaitement en aide pour ses travaux. De retour en France vers la fin du règne de Louis XV, il se consacra tout entier à la défense de la religion, et pour s'y adonner avec plus de liberté il refusa toute espèce de charge.

Associé à Fréron, il coopéra d'abord à son *Année littéraire*. En 1788 il prit part à la rédaction d'une autre feuille intitulée *Journal ecclésiastique*, qui avait été commencé en 1760 par l'abbé Dinouard, et que Barruel continua dans un esprit différent. Il y travailla jusqu'en 1792, époque à laquelle la révolution l'obligea de fuir en Angleterre. Il y fit paraître son *Histoire du Clergé de France pendant la Révolution*, Londres, 1794, 2 vol. in-12.

Cette histoire, qui ne va que jusqu'en 1792, fut composée à la demande de beaucoup d'Anglais (auxquels elle est dédiée), pour prouver au peuple qui recevait avec tant de générosité les émigrés français que le pays où étaient nés Robespierre et Chabot avait produit en même temps les plus illustres martyrs. Barruel fit plus de sensation encore par un plus grand ouvrage qu'il publia quelque temps après, sous le titre de *Mémoires pour l'histoire du Jacobinisme*, Londres, 1796 et années suivantes, 5 vol. in-8°; 2[e] édit., 1813.

Le but de l'ouvrage n'est pas tant de donner l'histoire des jacobins que celle des sociétés secrètes qui conspiraient le renversement de la religion et des trônes. Il dénonce Voltaire, d'Alembert, Frédéric II de Prusse, comme les chefs de la grande conspiration dirigée contre la religion, ourdie dans l'Encyclopédie, continuée dans les sociétés secrètes des francs-maçons, des illuminés, et qui éclata enfin par la révolution française.

Ce livre, qui fit une grande sensation, excita naturellement la colère des révolutionnaires. Barruel avait évidemment été trop loin en prétendant faire sortir et dépendre des sociétés secrètes tous les mouvements qui naquirent de l'esprit antichrétien du siècle ; mais on ne peut méconnaître, et l'expérience des derniers temps en est la preuve, que Barruel rendit un vrai service en montrant les dangers que l'Église et l'État couraient en face de ces associations si longtemps tolérées, favorisées par

l'autorité même qu'elles cherchaient à miner.

Après la chute du Directoire, Barruel se prononça en faveur du gouvernement consulaire, et revint en France avec plusieurs prêtres disposés comme lui. Le concordat conclu bientôt après entre le premier Consul et Pie VII donna une nouvelle impulsion aux travaux de l'écrivain. Il fallait, pour restaurer l'Église de France, que les anciens évêques renonçassent à leurs siéges et permissent ainsi qu'on y nommât des candidats agréables à la fois au gouvernement et au Pape. Mais tous les évêques ne répondirent pas à la demande que leur avait adressée le Pape de renoncer librement à leur siége, et le Pape fut obligé de déclarer, dans la plénitude de son autorité apostolique, la vacance de ces siéges. Cet acte d'autorité si décisif ne provoqua pas seulement les protestations d'un certain nombre d'évêques, mais encore une vive polémique parmi les écrivains. On contesta au chef suprême de l'Église le droit qu'il venait d'exercer, en proclamant la mesure du souverain Pontife un attentat inouï tant au droit canonique en général qu'aux droits et priviléges particuliers de l'Église gallicane.

Un des défenseurs les plus considérés de cette opinion fut l'abbé Blanchard, prêtre émigré, qui était resté en Angleterre. Barruel prit la plume contre l'abbé Blanchard et en général contre tout le parti, et les réfuta dans un livre très-remarquable pour l'époque : *du Pape et de ses droits religieux*. Le premier volume renferme les preuves tirées des Pères et des conciles ; le second a pour but de démontrer par la doctrine de l'Église gallicane, et notamment de ses docteurs, P. d'Ailly, Clémangis, Gerson, Bossuet, par la *Déclaration du clergé gallican*, enfin par la doctrine de l'école (gallicane) de Paris en général, que le Pape avait agi dans son droit. On ne peut nier que, lorsqu'il interprète de cette façon la *Déclaration du clergé gallican*, il va trop loin ; mais on ne saurait méconnaître les bonnes intentions de l'auteur, qui, dans un temps où le gallicanisme avait encore beaucoup de partisans, voulait les gagner tous à la paix et à l'obéissance envers le chef suprême de l'Église.

Avant ce dernier ouvrage, Barruel provoqué par les événements politiques et leur influence sur l'Église, avait fait paraître : *l'Évangile et le Clergé français ; — sur la Soumission des pasteurs dans les révolutions des empires ; — Prône d'un bon curé pour le serment civique*, 1790 : cet ouvrage était dirigé contre le serment à la constitution civile du clergé ; — *Questions décisives sur les pouvoirs ou la juridiction des nouveaux pasteurs*, 1791 ; — *Lettre sur le divorce*, 1790, in-8° ; — *les Vrais Principes sur le Mariage*, 1790, in-8°.

Enfin il écrivit contre les incrédules du temps les *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*, 1784, 4 vol. in-12, petit ouvrage qui eut beaucoup de succès et plusieurs éditions, dont la dernière est de 1824.

Barruel mourut à Paris, chanoine honoraire, le 5 octobre 1825, à l'âge de quatre-vingts ans.

Un des ouvrages qui portent le nom de Barruel, sous le titre : *Collection ecclésiastique, ou Recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des états généraux, relativement au clergé*, 1791-92, 14 vol. in-8°, n'est pas de lui, mais de l'abbé Guillon, auquel Barruel a simplement prêté son nom.

Cf. *Biographie universelle*, par Feller, t. III ; *Nouvelle Biographie générale*, publiée par Didot frères, sous la direction de Hœfer, Paris, 1854 ; *Notice sur la vie et les ouvrages de Barruel*, Paris, 1825, in-8°. KERKER.

BARSABAS est le surnom de deux témoins de l'Évangile au temps apostolique. Le premier, Jose(ph) Bar Sabas, avait le surnom de Juste. Ce surnom et l'honneur qu'on lui fit de le choisir, avec Mathias, pour remplir le vide laissé dans les rangs des Apôtres par la mort de Judas, prouvent sa haute valeur morale (1), quoique le sort désignât Mathias.

La manière dont l'histoire chrétienne et la tradition le dépeignent (2) est d'accord avec les données bibliques. L'assertion d'Ulmann, que José Barsabas est identique avec José Barnabé, qui accompagna S. Paul, est une imagination gratuite, puisque le nom aussi bien que les données historiques attestent une différence de personne.

Le second se nommait Judas Bar Saba ; il est cité dans les Actes des Apôtres comme compagnon de S. Paul et de Barnabé, à leur retour du concile de Jérusalem, à côté de Silas. Comme il paraît, dans une circonstance aussi importante, en qualité d'envoyé de la communauté de Jérusalem, il faut qu'il ait été un homme considérable (3). Il est possible qu'il ait été un frère du précédent, et que le père des deux se nommât Saba. HANEBERG.

BARSILLAI (בַּרְזִלַּי). Il y a trois personnages de ce nom dans l'Ancien Testament. Lorsque David fuyait devant son fils Absalon, un vieillard respectable vint amicalement au-devant du roi, en deçà du Jourdain, lui offrit des vivres et l'accompagna au delà du fleuve, au moment où la guerre contre Absalon éclata; mais il refusa, avec une franchise toute patriarcale, de suivre David à la cour (4). — Quant aux deux autres personnages du nom de BARSILLAI, *voy.* II *Rois*, 21, 8, et *Néhém.*, 7, 63.

(1) *Act. des Ap.*, 1, 21 sq.

(2) *Voy. Acta Sanctorum*, 20 Jul., et *Martyrologium Adonis*, ed. Georgius, Rom., 1745, 20 Jul.

(3) *Act.*, 15, 22.

(4) II *Rois*, 19, 33.

BARSUMAS (THOMAS), évêque de Nisibis (435-489), propagateur de l'hérésie de Nestorius (1) en Perse. Il était, au temps du troisième concile œcuménique, maître de la fameuse école d'Édesse en Mésopotamie, destinée à l'instruction du clergé persan, et, en même temps qu'Ibas, qui fut plus tard évêque d'Édesse (2), et plusieurs autres de ses collègues, adversaire de l'évêque Rabulas, parce que celui-ci cherchait activement à faire condamner les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, comme prédécesseurs de Nestorius. Rabulas chassa, en 432, les maîtres persans d'Édesse, et parmi eux Barsumas, qui, quelques années après, élu évêque de Nisibis, chercha, pendant un ministère de cinquante ans, à organiser et fixer le nestorianisme parmi les Chaldéens et les Persans. Son principal coopérateur fut Maanès, évêque d'Ardaschir. D'abord il fonda à Nisibis une nouvelle école théologique, qui fut bientôt fort considérée. Ses maîtres et ses élèves jouissaient de priviléges particuliers dans l'Église nestorienne. Lorsque, après la mort d'Ibas, en 457, son successeur Mar Cyrus abolit l'école persane qui avait été établie à Édesse, les Nestoriens chassés trouvèrent accueil auprès de Barsumas. Celui-ci s'associa à plusieurs évêques qui partageaient ses opinions, et fit passer, au synode d'Adri, qu'ils avaient convoqué, un canon dans lequel, en s'appuyant des paroles de Jésus-Christ et de S. Paul sur les incontinents, il était ordonné aux évêques de laisser leurs prêtres et leurs diacres se marier et même de leur permettre les secondes noces. Les évêques nestoriens obtinrent par là de nombreuses adhésions; ils avaient en outre en leur faveur les mœurs des

(1) *Voy.* cet article.

(2) *Voy.* l'article NESTORIUS.

Persans pour qui le célibat était une abomination.

Barsumas lui-même épousa la religieuse Mammée. Les évêques grecs firent des reproches à Babu, métropolitain de Séleucie, de tolérer de pareils abus dans l'Église persane ; Babu allégua, pour se justifier, son impuissance « sous une administration impie, » et excommunia Barsumas.

Celui-ci, ayant saisi une lettre du métropolitain à cette occasion, fit passer Babu aux yeux du roi de Perse Phiruz pour un espion des Romains. Babu fut pendu par un doigt et frappé de verges jusqu'à ce qu'il en mourût (485). Alors Barsumas indiqua au roi un moyen de fortifier sa puissance en arrachant les Chrétiens persans à la communauté des Grecs, et obtint, pour atteindre ce but, plein pouvoir de répandre partout le nestorianisme. Accompagné de soldats persans, Barsumas parcourut les provinces, contraignant les ecclésiastiques à se marier, leur imposant ainsi qu'aux fidèles la doctrine de Nestorius, mettant à mort les récalcitrants. C'est de la sorte que 7,700 Chrétiens périrent, dit-on ; dans le seul couvent de Bizuith Barsumas fit mourir 90 prêtres. Acace, successeur de Babu, disciple de l'école d'Édesse, faible et vacillant personnage, ne se résolut qu'après avoir fait un voyage à Constantinople, où les Grecs l'avaient menacé d'excommunication, à bannir le meurtrier de son prédécesseur, l'auteur de l'immoral canon sur le mariage des prêtres ; mais il ne le trouva plus en vie à son retour. On prétend que les religieuses du mont Abdin assommèrent le tyran à coups de clefs. Acace eut, en 498, pour successeur un laïque marié nommé Babæus, et les Nestoriens de l'Orient obtinrent un catholicos ou patriarche. Un synode nestorien de 605 réhabilita la mémoire de Barsumas, haï même dans Nisibis, introduisit son nom dans les prières de l'Église, et excommunia tous les adversaires de sa personne et de ses écrits. On trouve des détails sur Barsumas, comme auteur, dans *Ebedjesu, in Catalogo librorum Syrorum ;* sur sa vie, dans Siméon, évêque de Bétharsama, *Epistola de Barsuma, episcopo Nisibeno, deque hæresi Nestorianorum,* et dans Abulpharach. Tous les trois dans Assemani : *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1726, t. I, p. 346 sq.; t. II, p. 403; t. III, p. I, 66, 390, 429; p. II, 77.

HAUSLE.

BARSUMAS, archimandrite, ami d'Eutychès (1) et partisan de sa doctrine. Dioscure (2), l'ambitieux successeur de Cyrille au patriarcat d'Alexandrie, avait pris à tâche de faire prédominer dans l'Église d'Orient la doctrine, contenue dans les anathèmes de Cyrille, relative à l'Homme-Dieu, et de procurer par là à son siége la prééminence sur les siéges patriarcaux d'Antioche et de Constantinople. Il accusa de nestorianisme la doctrine de l'école d'Antioche sur la distinctoin des deux natures *in concreto*, et se servit comme instrument de ses desseins des nombreux moines de Syrie, de Constantinople et d'Égypte, qui étaient dénués de toute espèce de culture scientifique. Le violent archimandrite Barsumas s'était mis à la tête de ces moines de Syrie. La doctrine de l'archimandrite Eutychès avait été condamnée dans un synode de Constantinople (448) ; mais Dioscure prit parti pour le moine, dont les doctrines se rapprochaient des siennes, et parvint à faire convoquer par l'empereur Théodose II, poussé par l'eunuque Chrysaphius, un nouveau synode à Éphèse (août 449). Les préparatifs et toute la suite des négociations et des violences de cette assemblée, qu'on nomma *le brigandage d'Éphèse* (3), prouvent clairement avec quelle partialité on y

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Voy.* cet article.
(3) *Voy.* ÉPHÈSE.

agit en faveur d'Eutychès et de son hérésie.

Deux lettres impériales adressées à Dioscure et à Barsumas, le 14 et le 15 mai 449 (1), désignaient ce dernier, vu ses vertus et ses efforts pour l'orthodoxie, comme représentant des abbés de l'Orient au synode, avec voix délibérative, droit dont il fit usage pour adhérer à la doctrine d'Eutychès (2) et souscrire à la déposition de Flavien, archevêque de Constantinople (3). Dioscure parut à Éphèse entouré d'une garde qu'il s'était formée avec les parabolants d'Alexandrie ; l'empereur commit un comte du Saint Consistoire (*comes S. Consistorii*) avec des troupes à la garde du synode, et Barsumas amena avec lui mille moines, munis de poings solides. Lorsque Dioscure, malgré les supplications de beaucoup d'évêques, eut obtenu la déposition de Flavien de Constantinople, la soldatesque accourut à son appel ; les moines de Barsumas se précipitèrent à sa suite et avec leurs armes dans l'église synodale. Barsumas s'écria : « Assommez-le ! » et alors les moines tombèrent sur Flavien et le maltraitèrent au point qu'il mourut trois jours après. A l'issue de cette abominable session Barsumas parcourut toute la Syrie avec ses moines, et le 17 octobre 451 il reparut à la quatrième session du synode de Chalcédoine (4), à la tête de plusieurs archimandrites qui remirent une pétition en faveur du patriarche Dioscure (5). Sa présence excita un violent mécontentement ; on l'accusa tout haut d'être le meurtrier de Flavien et le corrupteur de la Syrie. Barsumas et ses acolytes refusèrent de reconnaître le concile de Chalcédoine ; les exhortations mêmes de l'empereur ne servirent à rien ; il quitta Chalcédoine, maudissant l'impératrice Pulchérie, et revint en Syrie, où, jusqu'à sa mort, en 458, il ne cessa de se remuer pour répandre l'erreur d'Eutychès, et attira même à son parti les Arméniens, travaillés par son disciple Samuel. Les Jacobites le vénèrent comme un thaumaturge et un saint.

Cf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, cap. 1 et sq. HAUSLE.

BARTHÉLEMY (S.) (c'est-à-dire fils de Tholomæus ou de Tholmaï), Apôtre. Les trois premiers Évangélistes (1) nomment expressément Barthélemy Apôtre et le placent toujours à côté de Philippe, sans rien dire de Nathanaël, tandis que S. Jean l'Évangéliste, se taisant sur Barthélemy, nomme Nathanaël celui que Philippe conduisit à Jésus (2). Il en résulte que des exégètes très-distingués, surtout des temps modernes, ont adopté l'opinion très-vraisemblable que ce Barthélemy et ce Nathanaël sont une seule et même personne ; le nom entier serait donc Nathanaël, fils de Tholmaï (נְתַנְאֵל בַּר־תָּלְמַי). D'après les traditions extrabibliques de l'antiquité, Barthélemy annonça l'Évangile dans différentes contrées de l'Orient ; il alla, selon Eusèbe (3), jusqu'aux extrêmes confins de l'Inde. Toutefois il ne faut vraisemblablement entendre ici sous ce mot des Indes que l'Arabie Heureuse ou l'Yémen ; car lorsque, cent ans plus tard, Pantène, le célèbre chef de l'école catéchétique d'Alexandrie, vint dans les Indes, c'est-à-dire en Arabie (4), il y trouva encore des traces de Christianisme et une copie de l'Évangile de S. Matthieu, en langue hébraïque, que Barthélemy paraît y avoir apportée. De l'Arabie Barthélemy se rendit au nord-ouest de l'Asie ; il rencontra S. Philippe à

(1) Mansi, t. VI. 593, 617.
(2) Mansi, t. VI, 861.
(3) Ibid., VI, 927.
(4) *Voy.* cet article.
(5) Mansi, VII, 67.

(1) *Matth.*, 10, 3. *Marc*, 3, 18. *Luc*, 6, 14.
(2) 1, 45.
(3) *Hist. eccl.*, V, 10.
(4) Conf. Socrat., *Hist. eccl.*, I, 19.

Hiérapolis en Phrygie. Il évangélisa également la Lycaonie et enfin la grande Arménie, où le martyre couronna ses travaux. La déesse Astaroth avait, dans la capitale de ce pays, un temple qui rendait des oracles et avait la réputation de guérir les malades; lorsque Barthélemy arriva, la puissance de l'idole disparut, les oracles se turent, les miracles cessèrent, et les prêtres de l'idole n'eurent rien de plus pressé que de se débarrasser de l'Apôtre. Toutefois, celui-ci appelé au palais du roi Polimeus, chassa par ses prières le diable dont était possédée une princesse royale et découvrit toutes les ruses et les fourberies qui avaient lieu dans le temple. Les conséquences en furent, d'après la tradition, que toute la cour et les habitants de douze villes embrassèrent le Christianisme. Mais Astyage, frère du roi, aveugle zélateur du paganisme, trouva bientôt l'occasion de faire mourir Barthélemy comme ennemi de Dieu et séducteur du peuple. L'opinion commune est qu'il fut écorché à Albanopolis et crucifié la tête en bas. D'après Théodore le Lecteur, l'empereur Anastase donna les reliques du saint à la ville de Duras, en Mésopotamie; avant la fin du sixième siècle on les transporta, d'après Grégoire de Tours, à l'île de Lipari; de là, en 809, à Bénévent, et en 983 enfin, comme le dit Baronius, à Rome. Elles sont restées là depuis lors, enfermées dans un monument de porphyre placé sous le maître-autel de la célèbre église qui porte le nom du saint, et se trouve dans l'île du Tibre. La cathédrale de Cantorbéry obtint un bras du saint Apôtre. On fait mémoire de lui, dans l'Église romaine, le 24 août. FRITZ.

BARTHÉLEMY de *Brescia*, lecteur de droit canon à l'université de Bologne et glossateur du décret de Gratien, était disciple de Laurent l'Espagnol (*Hispanus*), et florissait au temps du Pape Grégoire IX. Son *Apparatus* au décret de Gratien, rédigé vers 1236, qui est resté la glose normale de ce décret, a pour base surtout l'ancien commentaire de Jean Teutonicus. Il écrivit en outre plusieurs ouvrages de droit canon.

BARTHÉLEMY DES MARTYRS, né en mai 1514, à Lisbonne, de pieux parents, d'une condition moyenne, reçut son surnom de l'église des Martyrs où il fut baptisé. Il entra dans l'ordre des Dominicains à l'âge de quatorze ans et se distingua tellement sous tous les rapports que, malgré son humilité, il fut élevé, de dignité en dignité, en 1558, jusqu'à celle d'archevêque de Braga, qu'on eut beaucoup de peine à lui faire accepter. Une fois acceptée, il la remplit avec une admirable énergie. Il vivait dans l'intimité du neveu du Pape Pie IV, S. Charles Borromée, et eut une influence marquée sur les mesures relatives à la réforme de la discipline et des mœurs au concile de Trente. Ses discours fermes et hardis contre les abus de la cour romaine et de ses grands eurent un immense retentissement et furent favorablement accueillis par Pie IV, car son irréprochable pureté de mœurs venait à l'appui de ses paroles. A son retour de Trente, il appliqua activement les decrets de réforme du concile dans son diocèse.

Barthélemy fonda à Braga le premier séminaire de prêtres du Portugal, et tint en 1566 un synode provincial fort important. Il créa des hospices et des hôpitaux pour les pauvres et les malades. Sa bienfaisance durant la grande disette qui décima le Portugal, de 1567 à 1575, fut aussi large et aussi active que son dévouement fut généreux et persévérant durant la peste de 1568. Les troubles qui résultèrent de l'extinction des mâles dans la dynastie régnante l'obligèrent à se retirer en Galice, d'où il revint dans son diocèse lorsque Philippe II, roi d'Espagne, monta sur le

trône de Portugal. Malgré sa vertu, il ne fut pas à l'abri des haines et des calomnies, qu'il supporta avec une parfaite douceur. En 1582, le Pape Grégoire XIII se rendit enfin à ses vœux en lui permettant de déposer le fardeau de sa dignité. Barthélemy rentra alors dans toute la rigueur de la vie monastique, se retira avec une modique pension dans le couvent de Viana, qu'il avait fondé, consacra ses derniers jours à l'instruction du peuple des campagnes et aux bonnes œuvres, jusqu'au moment de sa mort, qui eut lieu le 16 juillet 1590. Il était âgé de soixante-dix-sept ans. Braga demanda son corps, que le couvent de Viana retint. Louis de Grenade assure qu'il fit des miracles durant sa vie. Il laissa de nombreux écrits, la plupart théologiques, des remarques sur plusieurs livres des saintes Écritures, un catéchisme portugais. Son *Stimulus pastorum*, introduction à la pastorale, a de l'importance; mais le principal de ses ouvrages est son *Compendium vitæ spiritualis*, qui est un livre d'édification. Malachie d'Inguimbert a donné une traduction latine de ses œuvres, Rome, 1727, 2 v. in-fol. HAAS.

BARTHÉLEMY (LA SAINT-), 24 août 1572, rappelle un des faits les plus odieux dont l'histoire ait jamais fait mention. Les écrivains protestants l'ont dénaturé d'une manière incroyable et l'ont exploité avec toute l'exagération de l'esprit de parti; il est donc important de l'exposer d'après des actes authentiques et sans partialité, pour empêcher, autant que possible, qu'un mensonge historique continue à entretenir les haines et les divisions religieuses. La publication des documents importants relatifs à ce point, qu'on annonce devoir se faire à Paris, donnera seule les moyens d'établir la vérité des faits accomplis, qu'on ne cesse d'interpréter contre l'Église. Quant à la trame intime qui fut ourdie par Catherine de Médicis, par des motifs purement politiques, il est probable qu'elle ne sera jamais complétement dévoilée. Nous chercherons à exposer aussi fidèlement et à juger aussi impartialement que possible le fait en lui-même, d'après les sources connues et les travaux de Wachler (1), Lingard et Döllinger. Nous ne pourrons le juger dans son origine, ses progrès et ses conséquences, qu'en rappelant rapidement quelle fut la position menaçante que prirent, au point de vue politique et religieux, à l'égard des Catholiques, les huguenots de France, au commencement et surtout dans la suite des *guerres de religion*.

Les sectes du moyen âge, la pragmatique sanction, la conduite arbitraire de François Ier (1515) dans les affaires politiques et religieuses avaient, de toutes façons, préparé les voies au protestantisme en France, et ce n'était pas sans une juste confiance que Zwingle avait adressé sa confession de foi à François Ier. Le protestantisme était publiquement favorisé à la cour par le conseiller d'État Berquin, par la duchesse d'Étampes, maîtresse du roi, par sa sœur Marguerite de Valois, reine de Navarre. Cependant les protestants, enhardis par leurs succès, se hâtèrent trop et firent des imprudences qui les compromirent. Ainsi ils se permirent d'outrager publiquement les images du Sauveur et de la sainte Vierge, d'afficher même à une des portes des appartements du roi un écrit injurieux contre la doctrine catholique de l'Eucharistie. Ces faits inutiles, mais significatifs, réveillèrent tout à coup François Ier, qui publia de sévères ordonnances contre toute propagation ultérieure du protestantisme, contre ses chefs, qu'il résolut immédiatement d'écraser ou de chasser de ses États, prétendant ne pas vouloir voir éclater en France les troubles épouvantables qu'avaient produits

(1) *La Saint-Barthélemy*, Leipzig, 1828.

en Allemagne les agitations religieuses. Quand, néanmoins, et dans d'autres circonstances, François Ier sembla favoriser les protestants d'Allemagne, ce furent non ses sentiments religieux qui le firent agir, mais la politique, la haine qu'il portait à son heureux rival Charles-Quint, et surtout le désir de s'emparer de certaines provinces allemandes, telles que les évêchés de Metz, Toul et Verdun, qu'il parvint en effet à conquérir à l'aide des protestants allemands. Malgré les mesures sévères prises contre les huguenots, et trop souvent exécutées avec une coupable cruauté, sous les fils et les successeurs de François Ier († 1547), Henri II (1547-1559), François II (1559-1560), telles que l'édit de Châteaubriant (1551), et quoique la profession du protestantisme fût qualifiée de crime d'État, il y eut déjà un commencement d'hésitation dans les principes de gouvernement de François Ier.

Cette incertitude visible augmenta l'énergie des partis. On comprend facilement qu'en France, comme ailleurs, le protestantisme fut embrassé par un certain parti bien plus par des motifs politiques et comme moyen d'action et d'intrigue que par suite de convictions religieuses. Tels furent les motifs qui amenèrent à l'hérésie les princes du sang, les Bourbons, auxquels s'opposèrent avec vigueur, et en embrassant hautement le parti catholique, le connétable de Montmorency et les Guise, princes de Lorraine. La lutte de ces deux partis politiques éclata publiquement sous le règne de François II, déclaré majeur à l'âge de seize ans. François II s'étant marié à Marie Stuart, reine d'Écosse et nièce du duc de Guise, les princes de Lorraine obtinrent naturellement une influence prépondérante. Charles de Guise, cardinal de Lorraine, devint ministre d'État; François de Guise, généralissime des armées du roi.

En face des Guise, et favorisant ouvertement les huguenots, se trouvaient Antoine de Bourbon et sa femme, Jeanne de Navarre, fille de Marguerite de Navarre; Louis, prince de Condé, et surtout le redoutable et prudent amiral de Coligny, qui cherchait à organiser un soulèvement en conspirant avec les puissances protestantes, surtout avec l'Angleterre. Les huguenots, ainsi soutenus par le parti des princes, avaient, au mépris des défenses royales, fondé de nombreuses paroisses réformées unies à l'Église-mère de Genève, et avaient, en beaucoup d'endroits, chassé les catholiques de leurs églises. Dès 1559 ils tinrent à Paris un synode qui adopta la doctrine de Calvin et les lois disciplinaires « *d'après lesquelles les hérétiques devaient être mis à mort, les autorités ayant l'obligation de les poursuivre.* » Cette audace détermina la rigoureuse loi de François II, du 14 novembre 1559, contre tout exercice du culte protestant, loi qui resta une lettre morte et n'empêcha pas les huguenots de prendre une attitude offensive, de répandre, ce que Bayle lui-même leur reproche, de perfides pasquinades contre les rois Henri II et François II, et de chercher dès lors à donner une apparence légale à l'insurrection qu'ils préparaient. Comme leur synode avait déclaré « *qu'il fallait se soumettre aux lois des puissances, même infidèles,* » feignant hypocritement des scrupules au sujet de cette loi synodale, ils consultèrent les théologiens protestants les plus distingués de France et d'Allemagne, qui répondirent d'une manière ambiguë « qu'il était permis de prendre les armes contre les Guise, pourvu qu'on n'entreprît rien contre le roi, les princes du sang et l'État, et que le soulèvement fût dirigé par un prince. » Alors le prince de Condé, mettant en avant la Renaudie, gentilhomme protestant, noua la conjuration d'Amboise (1560). Il était convenu qu'à un jour déterminé on devait

s'emparer du roi et de la reine, saisir les Guise, les mettre à mort, et placer à la tête du gouvernement les princes favorables au protestantisme. Un protestant découvrit à temps la conjuration. Beaucoup de conspirateurs furent pris et exécutés, et l'édit de Romorantin (1560) ordonna dès lors des mesures plus rigoureuses contre ceux du parti. Cependant l'amiral de Coligny intercéda avec succès, à l'assemblée des notables de Fontainebleau, en faveur des huguenots, pendant que le prince de Condé, à la suite d'une nouvelle conjuration, cherchait à s'emparer par un coup de main de la ville de Lyon; mais il échoua, fut pris, et eût perdu la vie, comme coupable de haute trahison, si la mort subite de François II (5 décembre 1560) n'avait fait juger utile de lui accorder sa grâce.

Malheureusement la régence échut, pendant la minorité de Charles IX (1560-1574) à la reine-mère, Catherine de Médicis, qui, superstitieuse et intrigante, ne se fit aucun scrupule de sacrifier les intérêts de l'Église à sa politique, favorisant, selon l'occurrence, tantôt le parti catholique, tantôt le parti protestant. Charles IX suivit plus tard l'exemple de sa mère.

On lit dans les Mémoires de Sully que Catherine avait appris d'un astrologue « qu'aucun des princes ses enfants n'aurait de lignée, et que la couronne passerait à la branche des Bourbons. » Dès lors, ce que Catherine voulut avant tout, ce fut de placer sur le trône de France un gendre qui lui appartînt, peu lui importait d'ailleurs qu'il fût Lorrain ou Bourbon, catholique ou protestant. Le trône ne pouvait échoir qu'à un prince d'une de ces deux maisons si la descendance masculine s'éteignait dans la maison de Valois, ce qui eut lieu en effet par la mort de Henri III (2 août 1589). — Si les huguenots l'emportaient, un huguenot devait devenir son gendre et l'héritier de la couronne; si les Catholiques triomphaient, ce gendre devait être un Catholique. Impliquée dans ces intrigues, où la religion n'avait que voir, Catherine entraîna toute la France avec elle, et ce fut la source de la haine qu'elle excita contre ses fils, le motif du mariage de l'une de ses filles avec un Guise, de l'autre avec Henri de Bourbon, roi de Navarre, dont l'union fut célébrée précisément à l'époque de la Saint-Barthélemy.

La grâce du prince de Condé, qui avait publiquement trahi le roi, fut le premier acte de Catherine de Médicis en faveur des huguenots et de leurs chefs; il fut suivi de plusieurs autres, qui prouvaient la crainte que lui inspirait la puissance croissante des Guise. Ainsi elle nomma Antoine, roi de Navarre, frère du prince de Condé, lieutenant général du royaume, et autorisa, en considération de Coligny, le colloque religieux de Poissy (1561). Ces mesures firent naturellement abandonner l'exécution de l'édit de juillet 1561, dirigé contre les assemblées de Calvinistes, et qui menaçait de l'exil ceux qui embrassaient l'hérésie. Dès lors les huguenots ne se gênèrent plus; ils se moquèrent hautement de la religion catholique, notamment du sacrement de l'Autel, et exercèrent toutes sortes de violences contre les prêtres. Tout à coup Antoine de Navarre se lie ouvertement, et par des motifs purement politiques, avec les Guise, avec le connétable de Montmorency et le maréchal de S.-André. Cette alliance menaçait d'une ruine complète le parti des huguenots. Catherine s'attache d'autant plus résolument au prince de Condé et à l'amiral de Coligny; elle promulgue un édit (janvier 1562) qui accorde aux huguenots le libre exercice de leur religion, le droit de réunion hors des villes, en leur imposant de rendre aux Catholiques les églises qu'ils leur avaient enlevées. Au lieu de remplir cette condition et de se contenter de la tolérance

qu'on leur garantit, les huguenots se montrent plus mécontents et plus impatients que jamais, et font facilement reconnaître, à leur ton hautain, dédaigneux et moqueur, aux violences qu'ils exercent contre les couvents et les églises, principalement à Orléans, à Montpellier, Nîmes, Montauban, Pamiers, Lisieux, Amiens, Meaux, même à Paris (1561-1562), qu'ils ne songent à rien moins qu'à la ruine absolue de la religion et de l'Église. On pouvait prévoir le sort qui était réservé aux Catholiques de France en observant ce qui se passait dans la petite principauté de Béarn, voisine de la Navarre, gouvernée par Jeanne d'Albret, fille de Marguerite, sœur de François Ier. Après avoir embrassé le protestantisme en 1563, Marguerite avait enlevé au clergé les biens qu'il possédait, chassé un certain nombre de curés, défendu sous peine de mort les processions, etc. Bientôt après, faisant une levée de boucliers en faveur du calvinisme et retirant avec rigueur à ses sujets catholiques toute liberté religieuse, « elle déclara qu'elle ne prenait les armes que pour procurer la liberté aux protestants français. » Le fanatisme fut poussé si loin dans cette malheureuse province que le comte de Montgommery tua, en 1569, 3000 Catholiques à Orthez, qu'on précipita 200 prêtres dans un abîme près de Saint-Sever, et qu'un synode protestant ordonna formellement la destruction de tous les autels catholiques (1). Ces horreurs exaspérèrent naturellement la haine des deux partis et engendrèrent trois guerres religieuses successives, plus fatales les unes que les autres à l'Église catholique, et durant lesquelles (1562, 1567, 1568) les huguenots brûlèrent, dévastèrent, ruinèrent complétement 60 cathédrales et 200 églises. Le motif qu'ils avaient allégué pour prendre l'initiative de la guerre avait été la querelle survenue à Vassy, en Champagne, entre eux et les gens du duc de Guise, à la suite de laquelle le duc, accouru pour apaiser ses gens, avait été atteint d'un coup de pierre et 60 huguenots tués.

Les huguenots avaient prétendu que c'était une violation du dernier édit. Excités par l'ambassadeur d'Angleterre, Throckmorton, le prince de Condé et l'amiral de Coligny s'étaient mis à la tête du soulèvement. La puissance relativement encore assez médiocre des huguenots se fortifia par leur alliance avec l'Angleterre, auxquels ils livraient deux importantes places du littoral, le Havre et Dieppe, outre Rouen, pendant qu'ils occupaient eux-mêmes Orléans, Tours, Poitiers, Bourges et d'autres villes. Ces faits étaient suffisants pour soulever les Catholiques contre les ennemis de leur religion et de leur patrie, et expliquent les représailles qu'ils se permettaient quand ils triomphaient d'un parti qui leur était doublement odieux. A la bataille de Dreux (14 décembre 1562) le prince de Condé et plusieurs autres chefs des protestants furent faits prisonniers; l'amiral de Coligny n'en continua pas moins la guerre et finit par obtenir une paix favorable à son parti, lorsque le duc de Guise, devenu le chef des Catholiques après la mort du maréchal de S.-André et d'Antoine de Navarre, eut été traîtreusement atteint d'un coup de feu mortel, tiré par un gentilhomme protestant nommé Poltrot, près d'Orléans.

L'ordonnance d'Amboise (19 mars 1563) garantit aux protestants, comme un premier pas vers une réconciliation complète, le libre exercice de leur culte dans leurs villes. Toutefois les conspirations des huguenots continuèrent. Ils pouvaient disposer de forces considérables; ils les réunirent peu à peu, sûrs de l'appui de

(1) Conf. Dœllinger, *Continuation de l'Hist. eccl. de Hortig*, t. II, p. 584.

l'Angleterre et de Frédéric III, électeur palatin. Le 29 septembre 1565 ils firent une nouvelle tentative pour s'emparer du roi au château de Monceaux; ils échouèrent; mais le même jour, à Nîmes, 80 catholiques considérés furent arrachés de leurs maisons par les huguenots et précipités dans un puits, cruauté abominable connue dans l'histoire sous le nom de Michelade. Quoique les huguenots eussent perdu la bataille de Saint-Denis, près Paris, ils obtinrent, par la puissante intervention de l'électeur palatin, la paix de Lonjumeau (12 mai 1568), qui renouvela l'édit de janvier 1562, sans les restrictions postérieures à cette date.

Mais les huguenots n'avaient accepté cette paix que dans l'espoir de fortifier leur situation, et, lorsqu'ils se crurent prêts par les secours que leur avaient fournis l'Angleterre et les Pays-Bas, ils ouvrirent la troisième guerre de religion (1568), qui surpassa de beaucoup en haine et en cruauté réciproques celles qui avaient précédé. Briquemaut, un des chefs des huguenots, portait un collier d'oreilles de prêtres assassinés par lui ou les siens. Battu de nouveau à la bataille de Jarnac (13 mars 1569), Condé fut pris et mis à mort; Coligny le remplaça, fut à son tour battu près de Montcontour, déclaré coupable de haute trahison par le parlement (13 septembre 1569), et n'en obtint pas moins, de la politique équivoque et indécise de la cour, la paix de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570).

Cette paix accordait aux huguenots le plein et libre exercice de leur culte dans toutes les villes, excepté Paris et le lieu de résidence de la cour; les déclarait aptes à toutes les fonctions et à toutes les dignités; leur concédait comme caution les villes fortes de la Rochelle, de Montauban, de Cognac et de la Charité. Une telle issue, couronnant les cruautés et les horreurs exercées par les huguenots, entretint un sourd mécontentement dans le cœur des Catholiques, toujours vainqueurs les armes à la main, toujours vaincus par la diplomatie et la politique. Charles IX, qui haïssait les Guise en proportion de la crainte qu'il avait de leur prépondérance, chercha à gagner l'amiral de Coligny, d'autant plus que sa mère, Catherine de Médicis, en mariant la sœur aînée du roi à Claude de Guise, s'était rapprochée de ce parti, et n'aurait pas été fâchée de voir en outre sa seconde fille Marguerite mariée à Henri de Guise. Mais elle ne put réussir à arracher à Charles IX le consentement nécessaire à ce dernier mariage, et comme, avant tout, elle voulait, au milieu de toutes les variations de sa politique, assurer le succès du plan que nous avons indiqué plus haut, elle se décida à marier Marguerite avec Henri de Navarre, que favorisait Charles IX, et dont on disait que les huguenots aussi bien que les catholiques viendraient facilement à bout. Cette alliance entre Charles IX et Coligny, qui fut bientôt tellement intime que Charles IX nommait l'amiral son père, eut de tristes conséquences. Les Catholiques, beaucoup plus nombreux en France que les Calvinistes, en prirent ombrage, ainsi que les puissances étrangères. Bientôt aussi la conduite du roi à l'égard de Catherine et de Henri duc d'Anjou, montra clairement que l'amiral lui inspirait de la haine contre sa mère et son frère, et l'on reconnut toute l'influence de Coligny dans l'alliance défensive conclue par le roi avec Élisabeth, reine d'Angleterre, et les armements proposés pour soutenir les insurgés des Pays-Bas. Ce dernier fait, et bien plus encore la perte de son influence et les mortifications personnelles que la reine dut endurer, remplirent de rage le cœur ulcéré de cette femme ambitieuse et vindicative. La perte de Coligny fut résolue; mais, s'il mourait, la reine de-

vait paraître étrangère à sa mort. Depuis le meurtre du duc de Guise, Coligny, qui passait pour avoir connu le projet d'assassinat, s'était hasardé pour la première fois à venir à Paris, invité qu'il avait été par Charles IX lui-même à assister au mariage de Marguerite et de Henri de Navarre, fixé au 18 août 1572; il avait été cordialement accueilli, et profitait de sa présence pour insister d'une manière vive et menaçante sur l'envoi des secours promis aux insurgés néerlandais, secours qu'il déclarait au roi absolument nécessaires au repos de son propre royaume. Catherine ne mettait pas moins d'énergie à s'opposer à ce projet, et crut que le moment était venu d'exécuter, d'accord avec Henri d'Anjou et quelques autres affidés, l'abominable projet de vengeance qu'elle avait conçu contre l'amiral. En effet Coligny, passant le 22 août dans une des rues de Paris, fut atteint d'un coup de feu qui le blessa grièvement. On comprend la colère et la rage que cet attentat souleva dans le cœur des nombreux gentilshommes calvinistes attirés à la cour pour le mariage de Henri de Navarre. Ils menacèrent de représailles terribles, et répétèrent hautement leurs menaces au moment où le roi, accompagné de la reine et du duc d'Anjou, entra dans la maison du blessé. Charles promit à l'amiral et à ses partisans l'enquête la plus minutieuse et la plus sévère. La voix publique accusait comme auteur de cet attentat le duc de Guise, vengeur du meurtre de son père; mais Coligny jugeait, avec plus de raison, que le coup était parti de la main même de la reine-mère. Cette opinion de l'amiral ne pouvait être un mystère pour Catherine; elle avait vu Coligny demander au roi une audience secrète que Charles IX lui avait accordée, en éloignant sa mère et son frère, et en témoignant à l'amiral un intérêt qui avait consterné la reine. Redoutant les conséquences d'un crime avorté et résolue de les prévenir, Catherine prit rapidement son parti. Assurée du concours de son fils Henri d'Anjou, des ducs de Nevers et de Retz, du maréchal de Tavannes, du comte d'Angoulême, fils naturel de Henri II, et du chancelier de Birague, elle fit connaître, le 23 août après midi, au roi stupéfait, les auteurs et les motifs du meurtre qu'on avait tenté, et qu'il fallait nécessairement accomplir.

Pour enlever immédiatement le consentement qu'elle désirait, la reine rappela au roi les incessantes révoltes des huguenots et la redoutable puissance de l'amiral, qui venait de lui offrir contre le roi d'Espagne 10,000 hommes que sous peu il tournerait certainement contre la France elle-même. Les chefs des huguenots d'ailleurs, ajoutait-elle, étaient prêts et n'allaient plus ménager leurs adversaires; si le roi tardait jusqu'au lendemain matin, ils immoleraient à leur fureur la mère, les frères, les serviteurs les plus fidèles du roi, peut-être le roi lui-même. Il fallait donc prévenir la cruauté de ses ennemis et tourner contre Coligny et ses amis les coups qu'ils méditaient contre le roi et ses sujets les plus dévoués (1).

Charles résista d'abord et défendit l'amiral contre les accusations de sa mère; enfin, comme assourdi par les instances dont il était l'objet, il céda, par des motifs purement politiques et où évidemment la religion n'avait aucune part; car il n'y avait parmi les membres du conseil qui arrachaient au roi ce consentement fatal que les chefs du parti militaire, et pas un cardinal, pas un évêque, pas un prêtre, pas un religieux.

Catherine, avec son astuce ordinaire, parvint à charger du meurtre de Coligny et de ses partisans Henri, duc de Guise, auquel on attribuerait facilement toute la responsabilité de l'attentat. Dès

(1) Conf. Lingard, *Hist. d'Angl.*, t. VIII.

le soir du 24 août, fête de l'Apôtre S. Barthélemy, on arma 2,000 hommes, portant, pour se reconnaître, une croix blanche sur leur chapeau et un brassard blanc autour du bras.

A un signal donné, après minuit, ils devaient être prêts. On avait eu soin de répandre toutes sortes de bruits sur les complots et les trahisons des huguenots, et on était convaincu que, sans autre disposition préalable, au premier branle donné, au cri de « trahison, » les Parisiens se lèveraient et se joindraient au parti du roi.

En effet, au moment où le tocsin du château retentit, le duc de Guise se précipita dans l'hôtel de l'amiral et le tua; la haine longtemps contenue contre les nombreux Calvinistes qui se trouvaient momentanément à Paris, et dont l'orgueil et la trahison avaient exaspéré les Catholiques, éclata avec une fureur que redoublaient les bruits répandus depuis quelques jours à leur sujet. A la faveur des ténèbres le peuple égorgea tout ce qui lui tomba sous les mains, Catholiques et huguenots; les haines politiques, les inimitiés personnelles, le meurtre et le pillage se déchaînèrent à l'envi. Être huguenot, dit Mézeray, c'était avoir de l'argent, des fonctions enviées et des héritiers affamés. Les crimes les plus hideux se firent un manteau de la religion; le *Martyrologe* des huguenots en donne la preuve manifeste : « Les courtisans riaient à gorge déployée de voir que c'en était fini désormais de la guerre et qu'à l'avenir ils pourraient vivre en repos. C'était ainsi qu'il fallait faire des édits de pacification, et non avec des paperasses et des ambassades. » Cet aveu, que les hérétiques font eux-mêmes dans un document authentique, prouve que des motifs purement politiques déterminèrent cet odieux attentat. Charles IX, qui, au commencement du massacre, furieux contre les huguenots menaçants, avait, dans le paroxysme de sa rage, crié au roi de Navarre et au prince de Condé, demeurés au Louvre : « La messe ou la mort! » et leur avait arraché une abjuration sans valeur, quand il vit l'attentat s'étendre, frapper des innocents, s'arrêta, hésitant, déconcerté, ne sachant plus quel parti suivre, quel ordre donner. Dans la dépêche qu'il transmit le 24 août aux gouverneurs des provinces, il rejeta toute la faute sur les Guise, qui avaient excité la sédition contre son gré; il ordonnait que partout on observât ponctuellement la paix concédée aux huguenots; mais, lorsqu'il vit que le peuple catholique ne pouvait être arrêté dans la réaction qu'avaient soulevée de longues iniquités, et qu'il comprit le danger de ses explications mensongères, Charles IX, revenant encore une fois sur son dire, déclara en plein parlement, le 28 août, « que tout s'était passé d'après ses ordres, parce qu'il avait dû prévenir une effroyable conjuration des huguenots tramée contre lui-même, contre la famille royale, contre le roi de Navarre et les sujets les plus illustres du royaume. » Le parlement ratifia tout ce qui avait été fait. La déclaration du roi fut répandue dans les provinces et excita en divers endroits le renouvellement des scènes sanglantes de Paris, à Meaux le 25 août, à la Charité le 26, à Orléans le 27, à Saumur et Angers le 29, à Lyon le 30, à Troyes le 2 septembre, à Bourges le 11, à Rouen le 17, à Romans le 20, à Toulouse le 23, à Bordeaux le 3 octobre; différences de dates qui prouvent clairement qu'on ne peut songer ici à un plan général d'assassinat comploté d'avance. La déclaration du roi était aussi parvenue au Pape, et c'était dans le même sens que Muret avait prononcé un discours durant la solennité religieuse célébrée à Rome en action de grâces du salut du roi : « *Veriti non sunt adversus illius regis caput ac salutem conjurare, a quo, post tot atrocia facinora, non modo veniam consecuti erant, sed*

etiam benigne et amanter excepti. Qua conjuratione sub id ipsum tempus, quod patrando sceleri dicatum ac constitutum est, in illorum sceleratorum ac fœdifragorum capita id quod ipsi in regem et in totam prope domum ac stirpem regiam machinabantur. O noctem illam memorabilem, quæ paucorum seditiosorum interitu regem a præsenti cædis periculo, regnum a perpetua civilium bellorum formidine liberavit! » Ce *Te Deum* ordonné par le Pape Grégoire XIII est aussi naturel que les lettres de félicitation écrites par les souverains d'Europe au roi Louis-Philippe, échappé aux coups de Fieschi ou d'Alibaud.

Les protestants ont singulièrement exagéré le nombre déjà trop grand des victimes de cet odieux attentat. Ils varient entre 100,000 et 10,000, et cela seul prouve combien ils s'éloignent de la vérité. Ce dernier chiffre lui-même est exagéré, car le martyrologe calviniste, qui s'était fait fournir par les pasteurs des villes où des massacres avaient eu lieu la liste *nominale* des personnes qui avaient été assassinées ou qu'on croyait avoir été tuées, ne put, dans la note officielle (1582) qu'il publia des résultats de son enquête, citer que 786 noms. Si, d'après cette enquête, on élève le chiffre des victimes dans toute la France à 4,000, on a certes satisfait à la fidélité historique et au delà. Et qu'est-ce que ce nombre en comparaison des prêtres, des moines et des laïques catholiques massacrés par les huguenots, d'après les données indiquées plus haut, sans parler des affreuses mutilations exercées et des massacres horribles commis contre les Catholiques en Angleterre? Non pas que nous prétendions justifier par là l'effroyable et sanglante nuit de la S.-Barthélemy, que les Catholiques ont toujours réprouvée et contre les suites de laquelle, d'après le témoignage de l'historien protestant la Popelinière (1), les Catholiques protestèrent immédiatement en garantissant de tout leur pouvoir les Calvinistes contre tout attentat nouveau. La Popelinière nomme, parmi ceux qui prirent généreusement la défense des huguenots, à côté de l'ambassadeur anglais Walsingham, les ducs de Guise, d'Aumale, de Biron, de Bellièvre, même après qu'on eut répandu parmi le peuple le bruit que les huguenots, pour assassiner le roi, s'étaient emparés des corps-de-garde et avaient déjà massacré vingt soldats. Hennuyer, évêque de Lisieux, prit sous sa protection les Calvinistes de son diocèse, contre les ordres du roi, et eut le bonheur de les ramener presque tous au giron de l'Église catholique. Du reste, notre conviction est que le récit que nous venons de faire, qui est aussi sincère que certain, établit clairement que le Catholicisme n'a pas la moindre part au crime de la S.-Barthélemy. C'est un crime de lèse-humanité au profit de la plus basse politique, tout comme les exécutions sanglantes de 1792 et 1793 sont des attentats exécrables commis au nom et sous le masque de la liberté, qui n'en peut être responsable. La perfidie de Catherine et la faiblesse de Charles IX seules produisirent tout le mal. Du reste, ils échouèrent complétement dans leurs vues criminelles : ils avaient écrasé les chefs sans affaiblir le parti des huguenots, qui resta aussi nombreux et fut plus exaspéré que jamais.

Charles n'ayant pas d'armée prête à entrer en campagne, une quatrième guerre de religion éclata en 1573. Les huguenots l'emportèrent pendant quelque temps; mais le cardinal de Richelieu étant parvenu à s'emparer de la Rochelle, dernier rempart des Calvinistes en France, écrasa leur parti. Si les Calvinistes furent vaincus, si l'Église de

(1) *Hist. de France*, l. XIX.

France fut sauvée, ce fut bien moins par les armes de Richelieu que par la puissance spirituelle d'un clergé excellent, sorti de l'école de S. François de Sales et de S. Vincent de Paul. Ce sacerdoce renouvelé fit refleurir le Catholicisme dans sa sublime pureté et maintint les huguenots par ses vertus et sa dignité. La lutte religieuse rentra dans ses bornes légitimes et redevint une pure controverse, qu'interrompirent malheureusement et accidentellement le banissement des huguenots de France par Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes (1685).

Cf: outre les sources indiquées : *Collection des Mémoires relatifs à l'histoire de France*, t. XX; Caveirac, *Dissertation sur la S.-Barthélemy*, dans son *Apologie de Louis XIV*, 1758; *Œuvres historiques* de de Thou, Gerthier, Daniel, Anquetil, Mézeray, la Popelinière et autres.

ALZOG.

BARTHOLOMITES. 1° *Moines arméniens*, à Gênes. Les persécutions dont les Chrétiens furent si souvent l'objet en Égypte déterminèrent l'émigration d'un grand nombre d'Arméniens. C'est ainsi qu'en 1307 on vit arriver à Gênes, demander secours et protection, des moines basiliens du couvent de Montenegro. Ils obtinrent une maison. L'année suivante, ils posèrent la première pierre de leur église, dédiée à la sainte Vierge et à S. Barthélemy, d'où ils reçurent le nom de Bartholomites. Bientôt d'autres moines de leur ordre vinrent également d'Arménie à Gênes, et le Pape Clément V leur accorda, par la bulle — *Dilectis filiis Martino et aliis fratribus dudum in monasterio de Montanea Nigra, ordinis S. Basilii, in partibus Armeniæ constitutis*, — l'autorisation de célébrer le culte suivant le rite arménien. Ils obtinrent un autre couvent à Parme en 1318, et successivement de nouvelles maisons à Sienne, Pise, Florence, Rome, etc. Le Père Martin devint le général de tous ces moines, quoiqu'ils eussent promis obéissance à leur supérieur en Orient. Après la mort du P. Martin ils s'écartèrent peu à peu de leur règle, prirent le costume des Frères lais de l'ordre des Dominicains et la règle de S. Augustin, se conformèrent dans leur culte aux usages de l'Église d'Occident, et dirent la sainte Messe suivant le rite des Dominicains. Le Pape Innocent VI ratifia, en 1356, tous ces changements, et leur permit même d'élire un général. Mais, à mesure que l'ordre s'étendit, de nouveaux abus se glissèrent dans ses rangs. Beaucoup de membres passèrent dans d'autres congrégations. Il en résulta de notables troubles. Le Pape Boniface IX fut obligé de leur défendre de quitter leur congrégation, ne les autorisant qu'à entrer dans l'ordre plus sévère des Chartreux, tout en leur accordant encore les priviléges des Frères Prêcheurs. Le Pape Urbain VII les plaça sous la protection du cardinal Durazzo, et Innocent X finit par abolir, en 1650, l'ordre alors réduit à un très-petit nombre de couvents. Depuis 1474, la dignité de général ne durait que trois ans. Les Bartholomites eurent quelques prédicateurs célèbres et quelques écrivains estimés, entre autres l'historien Grégoire Bitio (1).

2° *Prêtres séculiers vivant en communauté*. Le fondateur de cette association est Barthélemy Holzhauser, né en 1613 au village aujourd'hui wurtembergeois de Langenau, dans le district d'Ulm. Ordonné prêtre en 1639, il obtint un canonicat à Salzbourg, et, après y avoir fondé son institut, il fut nommé vicaire général de l'évêque de Chiem, en Bavière. Une administration sage et consciencieuse lui valut de la part de tous les honnêtes gens une haute considération, et Holzhauser eut la joie d'ap-

(1) Conf. Hélyot, t. I, p. 300.

prendre qu'en 1644 l'évêque de Coire avait ordonné à tous les doyens de son diocèse de s'agréger à sa fondation. Les évêques de Ratisbonne, d'Osnabruck (1653) et de Mayence (1654), appelèrent des prêtres bartholomites et ordonnèrent au clergé de leur séminaire de suivre les règles de cet institut. L'électeur de Bavière nomma le pieux Holzhauser, qu'il avait recommandé en 1646 au Pape Innocent X, au décanat et à la cure de Bingen, où il mourut saintement en 1658. Les statuts rédigés par Holzhauser obtinrent un assentiment général, et le cardinal San-Felice, nonce du Pape à Cologne, les nomma la moëlle des canons, *medulla canonum*. Ils furent confirmés en 1680 par Innocent XI, augmentés quatre ans plus tard, et imprimés à Rome avec l'approbation du Pape. La nouvelle association se répandit promptement ; elle fut introduite en 1676 en Hongrie (dans l'évêché de Gran), en 1682 en Espagne, en 1683 en Pologne, et partout les prêtres associés furent chargés de préférence des fonctions ecclésiastiques.

Pour remplir le but de l'institution, c'est-à-dire pour former de bons confesseurs et de bons prédicateurs des villes et des campagnes, les prêtres associés devaient surveiller et diriger les séminaires, et, outre les soins du ministère pastoral, se consacrer à toutes les œuvres de la charité chrétienne. Ils s'obligeaient par un serment spécial, nommé convention, à ne pas abandonner l'association. L'association établie dans un diocèse y avait toujours trois maisons : la première renfermait de jeunes aspirants à l'état ecclésiastique, qui étaient envoyés dans les écoles publiques ; lorsqu'elles étaient trop éloignées, c'étaient les prêtres de l'institut qui donnaient l'instruction. Ces élèves, avant de recevoir la prêtrise, pouvaient, avec l'autorisation de leurs supérieurs, rentrer dans le monde, car à côté de leur éducation intellectuelle et scientifique on avait le plus grand soin de leur développement moral. La seconde maison contenait différents appartements pour des ecclésiastiques qui mettaient en commun les revenus de leurs charges. Toutefois chacun conservait l'usage particulier d'une certaine somme pour des œuvres de charité et pour ses parents ; il fallait seulement qu'il versât une contribution dans la caisse de l'institution et qu'il concourût à l'entretien de la troisième maison. Celle-ci recevait des prêtres qui, vu leur âge et leurs infirmités, avaient besoin de repos. L'ordinaire avait le droit de surveiller toutes les maisons de l'institut et de disposer des prêtres à son gré. L'institut avait un président, qui devait promettre une obéissance spéciale au Pape. Il visitait chaque année les institutions qui lui étaient subordonnées et en faisait rapport à son évêque. Il avait aussi chaque année une conférence avec le doyen rural, supérieur des prêtres d'une certaine circonscription, pour s'entendre avec lui sur les affaires de l'institut. Les résolutions qu'ils y prenaient devaient être ratifiées par l'évêque.

Une institution de ce genre devait certainement être d'une grande utilité dans un temps où les horreurs de la guerre de Trente-Ans étaient peu propres à favoriser le développement scientifique et moral du clergé. Malheureusement, dès la fin du dix-septième siècle, le zèle des Bartholomites se refroidit, et leur chute fut d'autant plus déplorable qu'ils avaient toujours su s'assurer la considération publique. Nous les trouvons toutefois encore dans le dix-huitième siècle, notamment en Souabe et en Bavière, chargés de la direction des séminaires.

La fondation de Holzhauser est digne de mémoire ; la pensée en était excellente, les résultats en furent heureux, et on en trouve encore des vestiges vivants dans les séminaires d'enfants, *seminaria puerorum*, et dans l'institut

des prêtres séculiers d'Altötting, en Bavière.

Cf. Hélyot, t. VIII, p. 138, et Valauri, *Abrégé de l'institut du clergé vivant en commun.* FEHR.

BARTHON (ÉLISABETH) vivait du temps de Henri VIII, roi d'Angleterre. Née à Aldington, dans le comté de Kent, on la nomme généralement la sainte ou la religieuse de Kent. Elle servit d'abord (1525) chez Thom. Knob, d'Aldington. La jeune fille était maladive de corps et d'esprit. Vers 1532, elle eut des angoisses, des crampes, des tremblements nerveux, et, au milieu de ses infirmités, des hallucinations qui lui faisaient perdre conscience d'elle-même. Ceux qui l'entouraient, et bientôt elle-même, attribuèrent ces phénomènes morbides à une cause surnaturelle, et prirent pour des prophéties les paroles qu'elle proférait dans cet état d'agitation fébrile, dont parfois quelques-unes tombaient juste. Son curé, Richard Masters et le Dr Bocking, chanoine de Cantorbéry, partageaient l'opinion populaire à cet égard, tandis que d'autres personnages haut placés, le lord chancelier Thomas More, le pieux et savant Fisher, évêque de Rochester, la tenaient, comme le constatent leurs lettres, non pas pour une prophétesse, mais simplement pour une personne de vertu et de piété. Les évanouissements, les extases, les révélations de la jeune fille se multiplièrent, et la sainte de Kent acquit une grande renommée. Cependant, ayant été guérie de ses souffrances corporelles dans la chapelle de sa paroisse, elle était entrée dans un couvent et avait pris le voile. Là ses révélations continuèrent comme par le passé et ne portèrent plus seulement sur des sujets indifférents; elle se prononçait avec énergie contre les vices du siècle, contre les innovations religieuses; avant tout elle pronostiquait malheur au roi s'il persévérait dans ses projets. Abstraction faite d'une lettre écrite en caractères d'or, et que sainte Madeleine devait lui avoir apportée du ciel; abstraction faite des célestes harmonies qu'elle entendait et des visions qui lui apparaissaient, il est certain qu'elle écrivit à Volsey une lettre dans laquelle elle l'engageait sérieusement à faire un bon usage de la puissance que Dieu lui accordait, et une autre au roi, dans laquelle elle lui annonçait, s'il repoussait Catherine pour prendre une autre femme, qu'il mourrait d'une mort honteuse dans l'espace de sept mois et que Marie lui succéderait au trône. Le roi, marié depuis peu à Anna Boleyn, n'entendait pas alors sans une sorte de crainte les expressions du mécontentement du public et faisait volontiers de toute manifestation hostile un crime d'État. Les paroles d'Élisabeth Barthon attirèrent naturellement son attention; il envoya l'affaire aux tribunaux en 1533. On emprisonna la religieuse et ses prétendus complices, et la Chambre étoilée les condamna, en novembre 1533, à reconnaître publiquement leur fraude dans l'église de Saint-Paul, à Londres, sur un échafaudage élevé à cet effet, d'où le peuple pourrait les entendre. Le roi, ayant vécu au delà du temps prédit par Élisabeth, ne se contenta pas de cette preuve de la vanité de ses oracles; la prophétesse, toujours emprisonnée, fut de nouveau appelée devant le parlement et sévèrement interrogée. Le parlement déclara Élisabeth, Richard Masters, le Dr Bocking, Deering, collecteur et propagateur de ses révélations, Henri Gold, curé de Londres, Rich et Risby, coupables de haute trahison.

Le 21 avril 1534 tombèrent à Tyburn les premières victimes du long et sanglant despotisme de Henri VIII. Ceux qui avaient connu les prédictions d'Élisabeth et ne les avaient pas dénoncées au roi furent condamnés à l'emprisonnement et à la confiscation de leurs biens. Thomas More seul et l'évêque

Warham échappèrent à la sentence, le premier en publiant une lettre où il démontrait son innocence, le second en mourant de sa mort naturelle (1), en 1532.

Tel fut le sort d'Élisabeth Barthon et de ses coaccusés.

Mais que faut-il penser d'Élisabeth? Cette question a été controversée. Les uns, avec Saunders, la tiennent pour une pieuse personne, qui avait le don de prédire l'avenir; les autres, avec Burnet, la considèrent comme une visionnaire, une folle, une séductrice, une hypocrite, comme un simple instrument des desseins ambitieux et égoïstes du clergé papiste et du parti de Catherine. Masters, son curé, ne chercha, dit Burnet, par la prétendue guérison de la jeune fille devant une image de la sainte Vierge, qu'à donner de l'éclat à son église pour en tirer son profit; il la fit persévérer dans ses extases et ses manies de prédiction, pour s'en servir contre le roi en faveur de Catherine et de ses partisans. La malheureuse, ajoute-t-il, aurait elle-même rejeté, avant sa mort, sa faute sur ceux qui l'avaient entraînée en donnant ses paroles pour des révélations divines. Le Dr Bocking, confesseur de la religieuse, aurait même été soupçonné d'avoir eu des rapports charnels avec sa fille spirituelle. Fuhrmann achève le tableau, et le détail qu'il ajoute en démontre toute l'invraisemblance. « Masters et Bocking, dit-il, avaient trouvé une secrète issue qui menait à la chambre à coucher de la Barthon; c'est ce qui avait été prouvé plus tard. » Cela se peut, tout comme bien des choses qui se prouvent *plus tard* (2).

Mais nous ne pouvons en aucune façon partager ce jugement de Burnet, et voici pourquoi.

Son récit se fonde sur les actes de la procédure des accusés, par conséquent sur les actes d'un tribunal soumis aux caprices du roi, d'un tribunal qui avait trouvé les moyens de faire le procès à un Thomas More, à un Fisher, et de les condamner; ce témoignage juridique n'a donc pas de valeur à nos yeux. De plus Saunders, qui a vécu dans le même siècle, ne parle pas de ces intrigues et de ce prétendu commerce criminel dont Burnet accuse les ecclésiastiques. Il dit simplement de Barthon que cette fille, fameuse par sa sainteté, supporta, ainsi que ses coaccusés, l'exécution de la sentence avec fermeté.

Dans tous les cas, ces séducteurs, ces fourbes ne s'étaient pas montrés fort habiles ni fort avisés en faisant prédire par l'instrument de leur dessein une fin si prochaine au roi, dans le cas de son mariage avec Anne Boleyn.

Thomas More et Fisher, dans la lettre citée par Burnet lui-même, quoique après l'enquête leur opinion favorable sur Élisabeth se modifia, ne disent pas un mot qui puisse la faire considérer comme un instrument ignorant et passif des papistes et du parti de Catherine.

Enfin, abstraction faite de ses coaccusés, Burnet me semble juger trop sévèrement la jeune fille. Je la considère comme une fille nerveuse, malade de corps et d'esprit, qui se trompait en même temps que les autres dans ses hallucinations moitié réelles, moitié feintes, ce qui était d'autant plus facile et se fit d'autant plus vite que, sans ces révélations et avant elles, une grande portion de la nation, dans tous les rangs, tenaient pour injustes les tenta-

(1) Saunders, *de Origine et progressu schismatis Angl.*, Col., 1678, p. 80. John Lingard, *Hist. d'Angl.*, t. VI. Iselin, *Lexique hist. géogr.*, t. I, p. 382.

(2) Gilbert, *Hist. de la Réforme d'Angleterre*, de Burnet, 1765. Schrœckh, *Hist. de l'Égl. depuis la Réforme*, t. II, p. 551. *Manuel de la Relig. chrét. et Hist. de l'Égl.*, de Fuhrmann, t. I, p. 217. *Encycloped. univ. des Sciences*, d'Ersch et Gruber, VII, 458.

tives de divorce de Henri VIII et ses prétentions de se faire le chef unique et suprême de l'Église nationale, et avaient pénétré le mobile de la conduite passionnée de son roi.

On peut ajouter encore que des personnages haut placés accordèrent leur attention à la jeune fille, que des moines et des ecclésiastiques croyaient en elle, recueillaient ses paroles, en faisaient le texte de leurs prédications contre le roi ou en vue du roi, afin de le ramener dans une voie meilleure.

STEMMER.

BARUCH (בָּרוּךְ), compagnon fidèle de Jérémie, dont il partagea les souffrances (1), était, d'après ce Prophète (2), fils de Nérias, fils de Maasias (בָּרוּךְ בֶּן נֵרִיָּה בֶּן־מַחְסֵיָה). Il écrivait les prophéties de Jérémie (3), avec lequel il fut emprisonné pendant le siége de Jérusalem et délivré après la prise de la ville (4). Il resta auprès du Prophète en Palestine (5), et, plus tard, l'accompagna en Égypte (6).

Le livre deutérocanonique de Baruch est évidemment de lui. Il est dit que son auteur est Baruch, fils de Nérias, fils de Maasias, etc. (7), qui écrivit dans la cinquième année après la ruine de Jérusalem le livre qui porte son nom (8), le lut dans Babylone au roi captif Jéchonias et à beaucoup d'exilés réunis autour de lui (9), puis fut envoyé au prêtre Joachim et aux Juifs de Jérusalem avec quelques vases pour le temple, quelque argent pour acheter des victimes, et le livre dont il leur avait fait lecture (10), pour les exhorter à accomplir la loi divine, à offrir des sacrifices et des prières en faveur du roi de Babylone, de son fils, et des captifs de Babylone (1). Cet accord dans le nom, l'origine et les circonstances ne permet pas de doute à l'égard de l'identité du compagnon de Jérémie et de l'auteur du livre deutérocanonique de Baruch. Les renseignements indiqués renferment en même temps des données sur les faits ultérieurs et le sort de Baruch. Reste la question, diversement résolue, de savoir si c'est seulement l'écrit que Baruch lut à ceux de Babylone et apporta à Jérusalem ou tout le livre, dans sa teneur actuelle, qu'il faut considérer comme l'œuvre de Baruch. La décision ne paraît toutefois pas difficile. L'introduction à l'écrit de Baruch est tellement liée et mêlée à l'ensemble qu'on ne peut pas dire avec certitude où le livre commence et qu'elle donne au livre entier une forme qui ne peut provenir que de l'auteur de l'écrit. Dès lors la date est connue : c'est la cinquième ou la sixième année après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (2).

Quant au contenu de ce livre, Baruch cherche avant tout à convaincre les Juifs que la captivité de Babylone n'est que le juste châtiment de Dieu irrité de la chute de son peuple, dont la conversion et l'amendement peuvent seuls amener la fin de la captivité, comme Moïse et les Prophètes l'ont assez souvent prédit. En même temps il reconnaît, au nom d'Israël, les fautes qu'il a commises et implore le Seigneur d'abréger sa peine (3). Alors il les encourage à chercher la vraie sagesse, qui consiste précisément dans l'obéissance à la loi divine, et dont le mépris et l'oubli ont jeté le peuple dans sa

(1) *Jérém.*, 32, 12.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 36, 4 ; 17, 27, 32.
(4) Josèphe, *Antiq.*, X, 9, 1.
(5) *Jérém.*, 43, 8.
(6) *Ibid.*, 43, 6.
(7) *Baruch*, 1, 1.
(8) 1, 2.
(9) 1, 3, 4.
(10) 1, 6-8, 10.

(1) 1, 11-13.
(2) 1, 2 sq.
(3) 1, 15 ; 3, 8.

misère actuelle (1). Il déplore, au nom de Jérusalem, cette lamentable destinée, en exprimant toutefois l'espérance de voir les anciennes prophéties s'accomplir (2), et promet enfin le retour des Israélites dispersés de toutes les contrées du monde et un temps de gloire et de bénédiction où la ville de Dieu, résidence du peuple élu, sera l'objet de la grâce et de la miséricorde du Seigneur (3).

Dans les éditions ordinaires de la Vulgate, au livre de Baruch se trouve jointe une lettre de Jérémie aux captifs de Babylone, qui n'appartient pas au livre de Baruch (4).

La langue originale du livre de Baruch est non pas, comme on l'a souvent soutenu, la langue grecque, mais la langue hébraïque, ainsi qu'on doit le conclure de ce que nous avons dit de l'auteur et de l'époque où il écrivit.

D'abord les nombreux hébraïsmes qui se trouvent dans ce livre témoignent déjà en faveur de son origine hébraïque, comme, par exemple, le commencement du livre Καὶ (c'est-à-dire וְ), l'expression λαλεῖν ἐν ὠσί τινος (5), דִּבֵּר בְּאָזְנֵי פ', et λαλεῖν ἐν χειρί τινος (6), דִּבֵּר בְּיַד פ', et ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη, comme en ce jour (7), (בַּיּוֹם הַזֶּה); de même l'usage de ἐργάζεσθαι pour la vénération religieuse d'une divinité (8), analogue à l'hébreu עבר, et le complément purement sémitique du relatif par le démonstratif, par exemple, οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς Κύριος ἐκεῖ (9).

Ensuite, ce qui prouve indubitablement que le livre grec de Baruch est une traduction de l'hébreu, c'est que plusieurs passages, qui n'ont pas été originairement écrits en grec, sont des traductions inexactes et fautives. Ainsi dans ce texte ὧν ἡμάρτομεν ἔναντι Κυρίου (1), le ὧν, qui ne se rapporte à rien de ce qui précède ou de ce qui suit, n'est qu'une traduction vicieuse de l'indéfini אֲשֶׁר ; de même, ἡ βόμβησις, dans le sens de multitude (2), est une traduction mauvaise de הֶהָמוֹן, et quant à προσευχὴ τῶν τεθνηκότων Ἰσραὴλ (3) il est évident qu'on a confondu dans τεθνηκότων מְתֵי (hommes) avec מֵתֵי (morts), et ὅτι (4) est, sans aucun doute, une traduction incorrecte de אֲשֶׁר. Il ne faut donc pas s'étonner, car c'est une preuve de plus de ce que nous avons dit, qu'Origène ait compris le livre de Baruch dans le canon hébraïque, et l'ait, avec plusieurs Juifs de son temps, réputé canonique.

On a combattu avec beaucoup d'insistance, dans les temps modernes, l'authenticité, et, par conséquent, la certitude historique du livre de Baruch. On objecte que ce livre est un assemblage de fragments de natures diverses. S'appuie-t-on, pour démontrer cette assertion, sur la divergence des descriptions : nous répondons qu'elle est conforme à la différence même des circonstances et des événements que décrit le livre. Il renferme, dans une suite très-rapide, de simples récits, des plaintes, des avertissements, des exhortations, des prières, des consolations, des promesses, et dès lors le ton et le style doivent changer avec le sujet décrit, avec le sentiment exprimé.

Soutient-on que les matières se succèdent sans ordre ou dans un ordre contraire à la nature des choses, qu'ainsi « les plaintes » du troisième chapitre ne

(1) 3, 9 ; 4, 8.
(2) 4, 9-29.
(3) 4, 30 ; 5, 9.
(4) *Voy.* JÉRÉMIE.
(5) 1, 3.
(6) 2, 20, 24.
(7) 1, 15, 20 ; 2, 6 ; 11, 26.
(8) 1, 22.
(9) 2, 4. Conf. 2, 13, 17, 29 ; 3, 8.

(1) 1, 17.
(2) 2, 29.
(3) 3, 4.
(4) 4, 15.

sont pas à leur place, après les belles espérances formulées à la fin du second : nous répondons que ce n'est là qu'un malentendu. A la vue prophétique d'un sort meilleur se lient simplement ici la prière de voir l'espérance se réaliser et les conseils sur la manière d'en hâter l'accomplissement.

La seconde objection se tire des rapports du livre avec d'autres livres canoniques, et on en infère qu'il a dû naître après Néhémias. Mais tout ce qu'on a dit à cet égard se réduit à ceci, que le livre de Baruch a trois passages de commun avec le livre de Daniel. Le premier de ces passages(1) se trouve déjà dans la prière de Salomon (2), et, par conséquent, n'avait pas besoin d'être emprunté à Daniel (3). Deux autres passages (4) ont quelque ressemblance avec des endroits analogues de Daniel (5), mais non telle qu'il faille en induire la dépendance nécessaire d'un texte par rapport à l'autre, outre que ce pourrait aussi bien être Daniel qui dépendît de Baruch.

La troisième objection est déduite de ce que l'auteur trahit de temps à autre, malgré lui, une époque postérieure à l'exil, notamment dans les textes 1, 10, 14; 2, 6, 24, 33; 3, 16, 21. Mais quiconque lira impartialement ces passages n'y verra rien qui indique les temps postérieurs à la captivité. Ce serait tout au plus dans le texte 1, 10, 14, selon lequel on fait des sacrifices dans Jérusalem, et le livre de Baruch est lu dans *la maison du Seigneur*. Mais, d'après Jérémie (6), on voit maints Juifs venir, après la ruine du temple, à Jérusalem pour y offrir des sacrifices dans le *temple du Seigneur*, et, d'après Esdras(1), les chefs des familles qui revinrent à Jérusalem entrèrent au temple du Seigneur. La place où était l'ancien temple conservait, par conséquent, cette dénomination sacrée, même au temps où il était tombé en ruines.

(1) *Baruch*, 2, 12.
(2) III *Rois*, 8, 47. II *Paralip.*, 6, 37.
(3) 9, 5.
(4) *Bar.*, 1, 15; 2, 16.
(5) 9, 4-19.
(6) 41, 5.

Une quatrième objection est fondée sur ce que, dit-on, le livre fourmille d'erreurs historiques que Baruch n'aurait pu commettre. Mais, quand nous considérons dans le détail les faits sur lesquels on s'appuie, il se trouve que nous avons affaire non pas à des données inexactes de Baruch, mais à de fausses interprétations de son texte, à des suppositions erronées, à des affirmations insoutenables par rapport à ces prédictions. Sans entrer ici dans d'interminables explications sur les faits divers en discussion, nous justifierons notre jugement par deux ou trois exemples. On prétend qu'il y a une inexactitude capitale dans ce fait que, d'après Baruch (2), on devait prier pour Nabuchodonosor et son fils Balthasar, tandis que Nabuchodonosor n'avait pas de fils de ce nom. Or le mot υἱὸς est ici employé, comme l'est très-fréquemment ailleurs le mot בֵּן, dans un sens tout à fait général, s'appliquant à toute la descendance.

Une cinquième objection serait tirée de la date donnée (1, 2); car Jérémie, disent-ils, vivait encore la cinquième année après la ruine de Jérusalem, et tant qu'il vécut Baruch demeura avec lui en Égypte, par conséquent ne pouvait pas être à Babylone durant cette cinquième année. Mais la double assertion est arbitraire et n'est nullement démontrée, savoir que Jérémie vivait encore à cette époque, et que Baruch resta auprès de lui jusqu'à sa mort.

La sixième objection, enfin, est à peine digne de mention. L'auteur du livre, dit-on, se serait servi de la

(1) 2, 68.
(2) 1, 11.

version des Septante, parce que, 1, 9, il emploie dans le sens de *serrurier* le mot δεσμώτης, précisément de même que les Septante, Jérémie, 24, 1 et 29, 1, comme si dans l'un et l'autre endroit les traducteurs n'avaient pu traduire le même mot de la même manière.

Par conséquent nous n'avons aucun motif pour douter de l'authenticité et par suite de la certitude historique et didactique du livre de Baruch. Cf. Herbst, *Introd. à l'Anc. et au Nouv. Testam.*, t. II, p. 138-158; Haneberg, *Hist. de la Révélation biblique*, trad. par I. Goschler, t. I, p. 430, Paris, 1856.

WELTE.

BASAN (בָּשָׁן; LXX, Βασαν; Eusèbe, Βασανῖτις) peut être pris pour un territoire, une montagne ou un royaume.

1° Comme royaume, Basan, d'après les limites marquées dans l'Écriture (1), comprenait tout Basan et la moitié de Galaad, par conséquent la plus grande moitié et la plus septentrionale de l'ancien Galaad, dans un sens plus large que toute l'ancienne Palestine, à l'est du Jourdain. Son roi, qui, au temps de Moïse, était l'Amorrhéen Og, habitait en Astaroth et en Edraï (2); il fut battu par les Israélites, et son pays fut donné à la demi-tribu de Manassé.

2° Comme territoire ou district, Basan, d'après les données de l'Ancien Testament, s'étendait au nord jusqu'au mont Hermon (3) et jusqu'aux frontières de Gessuri et de Machaat (4), qui (5), avec le mont Hermon, la pointe méridionale de l'anti-Liban, sont nommés ensemble; au sud, à peu près jusqu'au fleuve Jabboc (Wady Zerka) (6); à l'ouest, à partir du pied du mont Hermon, vers le sud, aux sources du Jourdain et aux rives orientales du lac de Génézareth, jusqu'à la pointe septentrionale de ce lac, d'où il courait, en exceptant les plaines du Jourdain au-dessous du lac de Génézareth, vers l'orient, jusqu'à Selcha en Auran (1); de là, autour du versant oriental de la montagne d'Auran, il tirait vers le nord et se recourbait de nouveau à l'occident vers l'Hermon.

Ainsi Basan appartenait bien à Galaad, en prenant ce nom dans le sens le plus large (2), et, dans un sens plus restreint, il en était distinct (3). Il faut aussi ne pas confondre ce Basan de l'Ancien Testament avec celui de la Batanée (4), dont il est question après la captivité, quant à la circonscription, quoique les deux termes expriment le fond du même pays. La grande province de Basan, décrite plus haut, embrassait en effet, au temps de Jésus-Christ, les petites provinces suivantes, qui appartenaient à la tétrarchie de Philippe (5), et plus tard à celle d'Hérode Agrippa II (6), savoir: Gaulonitide, Iturée, Trachonitide, Auranitide, Batanée. Il est évident que Josèphe parle ici d'une Batanée distincte des autres districts, qui cependant embrassaient l'ancien territoire de Basan, de même qu'il faut chercher la Gaulonitide (aujourd'hui Dscholan) à l'est du lac de Génézareth et du Jourdain supérieur; l'Iturée (Dschedur), à l'est du Heisch, rejeton allant de l'Hermon vers le sud; la Trachonitide, dans la province Ledscha, s'étendant vers le nord-est, et l'Auranitide, dans la plaine, entre la Gaulonitide et le mont Auran, qui s'appelait également Auran. Par conséquent,

(1) *Nombr.*, 21, 33; 32, 33. *Deut.*, 3, 8-10, 13. *Josué*, 13, 8-12. Conf. *Josué*, 12, 2, 5.
(2) *Deut.*, 1, 4. *Josué*, 9, 10; 12, 4.
(3) *Deut.*, 3. *Ps.* 68, 16.
(4) *Deut.*, 3, 10. *Josué*, 12, 4, 5.
(5) *Josué*, 13, 11.
(6) *Deut.*, 3, 12.

(1) *Deut.*, 3, 8-10.
(2) *Voy.* GALAAD.
(3) *Deut.*, 21, 33. *Josué*, 17, 1, 5; 20, 8. IV *Rois*, 10, 33. *Mich.*, 7, 14.
(4) Josèphe, *Antiq.*, IX, 8, 1. Βαταναία, d'après la prononciation araméenne.
(5) Josèphe, *Antiq.*, XV, 10, 1. *Bell. Jud.*, II, 6, 3.
(6) Josèphe, *Antiq.*, XX, 7, 1.

la Batanée, comme simple district, doit se trouver également dans l'ancien territoire de Basan et être plus petite que celui-ci, et il ne reste plus qu'à chercher son territoire plus limité dans la montagne d'Auran, à l'est de l'Auranitide ou peut-être au sud de la Gaulonitide, dans la montagne qui s'y trouve, ce qu'indique le nom actuel de la province el Battein, située entre le Jabboc et le Mandhur, et qui est très-montagneuse (Dschebl Adschlun); car il reste toujours incertain si el Battein, comme le pense Burckhard (449), est le nom de la principale famille de la province ou n'est pas un écho de l'ancienne Batanée, ce que semblent aussi indiquer les Paralip., 5, 16, 23, où il est question d'une ville de Batanée dans la partie méridionale.

Les voyageurs modernes qui ont vu cet ancien territoire de Basan ont confirmé de bien des manières les données bibliques, au point de vue géologique. Les nombreuses villes munies de murailles et de portes que Moïse trouve lors de la conquête du pays (1) s'expliquent par le caractère montagneux de la contrée, qui est généralement une région de basalte, avec des cimes et des collines traversées de vallées et de passes, ayant aussi des plaines fertiles. Les cimes des montagnes et les plaines élevées sont, d'après Berggren (2), couvertes de ruines de villes, de forts, etc. La fertilité du pays lui a probablement donné son nom (בָּשָׁן, sol gras). Basan avait de grandes forêts de chênes (3) et de délicieux et fertiles pâturages (4); aussi ses troupeaux de moutons et de bétail étaient-ils renommés (5).

3° Comme montagne. Tout le pays de Basan était montagneux; on remarquait: le mont Heisch, qui, de l'Hermon, se projette vers le sud; la partie montagneuse de l'Auran à la frontière orientale du pays, et surtout la partie qui, au nord du fleuve Jabboc, s'étend jusqu'au Mandhur, et est fort riche en forêts de chênes et en pâturages, ce que prouvent l'Écriture (1) et les récents voyageurs (2). Le Deutéronome (3) parle aussi de ses lions. Il se peut que ce soit cette partie, aujourd'hui el Battein, qui ait été nommée spécialement Basan, et qui ait formé plus tard la Batanée.

SCHEINER.

BASCAMAN (Βασχαμά), ville située en Galaad (4), où Jonathas fut tué et enseveli avec ses fils. Josèphe nomme cet endroit Basca (5).

BASCHI (MATTHIEU). *Voy.* CAPUCINS.

BASILE, évêque d'Ancyre, chef des semi-Ariens. *Voyez* ARIUS.

BASILE (S.), archevêque de Césarée en Cappadoce (330-379). Ce saint personnage appartient aux plus grandes figures de l'Église. Son esprit et son cœur, son activité et son autorité, tout fut royal en lui, comme son nom (Βασίλειος). Né à Césarée, capitale de la Cappadoce, vers 330, il était le fils aîné d'une famille riche, vertueuse et considérée. Il suça la piété, l'humilité, la chasteté au sein de sa mère Emmélie, et fut saintement élevé par son aïeule Macrine. Il n'oublia jamais la profonde impression que les paroles et les exemples de ces saintes femmes avaient produite sur son cœur tendre encore. Son premier maître fut son père, qui était rhéteur à Néocésarée, dans le Pont. Lorsqu'il eut acquis toutes les connais-

(1) *Deut.*, 3, 4, 5. Conf. III *Rois*, 4, 13.
(2) *Voy.* II, 58.
(3) *Isaïe*, 2, 13. *Ézéch.*, 27, 6. *Zach.*, 11, 2.
(4) *Mich.*, 7, 14. *Jérém.*, 50, 19.
(5) *Deut.*, 32, 14. *Ps.* 22, 13. *Ézéch.*, 39, 18. *Amos*, 4, 1.

(1) *Isaïe*, 2, 13. *Ézéch.*, 27, 6; 39, 18. *Jérém.*, 50, 19. *Mich.*, 7, 14. *Ps.* 22, 13. *Amos*, 4, 1. *Deut.*, 32, 14. *Zach.*, 11, 2.
(2) Burkhard, 419, 599. Buckingham, I, 346, 280.
(3) *Deut.*, 33, 22.
(4) I *Mach.*, 13, 22, 23.
(5) *Antiq.*, XIII, 6, 5.

sances qu'il pouvait trouver dans sa ville natale, il alla achever ses études à Constantinople et plus tard à Athènes.

Il rencontra dans cette dernière ville Grégoire de Nazianze, qu'il avait déjà connu à Césarée, et il se lia avec lui d'une amitié durable, à laquelle, plus tard, s'associa un tiers digne d'eux, le frère de Basile, Grégoire, évêque de Nysse. Ce sont là « les trois Cappadociens. »

Basile et Grégoire ne connaissaient que deux rues à Athènes, l'une qui conduisait à l'église, l'autre qui menait aux écoles publiques. Basile fit de très-grands progrès en grammaire, en rhétorique et en philosophie, et sut, comme une abeille chrétienne, ne tirer que le miel des fleurs de la littérature païenne. Il revint dans sa patrie à l'âge de trente ans; Césarée et Néocésarée s'efforcèrent de lui faire accepter une chaire publique d'enseignement; mais autant il s'était adonné à la philosophie grecque pendant son séjour à Athènes, autant alors il se plongea dans les profondeurs de la philosophie chrétienne, en embrassant un genre de vie tout à fait ascétique. Afin d'étudier d'une manière pratique la science de la vie, Basile visita dans le courant de l'année 360-361 les colonies de moines de la Syrie, de la Palestine et de l'Égypte; à son retour il distribua tous ses biens aux pauvres, et résolut de vivre, affranchi des liens du monde, dans un lieu solitaire du Pont, non loin du village d'Amési, où sa mère et sa sœur Macrine avaient fondé un couvent. Là il vécut de la vie sévère et heureuse d'un solitaire (1) jusqu'en 364. Répondant alors à l'appel d'Eusèbe, évêque de Césarée, il abandonna sa retraite pour recevoir la prêtrise et en remplit les fonctions dans la métropole de la Cappadoce. Mais son amour de la paix, que troublait, à ce qu'il paraît, la jalousie de son évêque, le ramena dans la solitude. Cependant, comme le bien de l'Église réclamait le retour de Basile, le prêtre et l'évêque firent également preuve de grandeur d'âme, et l'amour de l'Église lia intimement ceux que l'amour-propre avait un moment divisés.

C'était l'époque (364-378) où l'empereur Valens, maître de l'Orient, prétendait faire dominer avec lui l'arianisme dans tout l'empire, et parcourait les provinces pour établir par son influence personnelle l'autorité de l'hérésie. Le siége métropolitain de Césarée était un des postes les plus importants de l'Église, et il fallait que l'empereur le conquît à tout prix à l'arianisme s'il voulait faire triompher cette doctrine dans la province. A la vue de ce danger, qui exigeait un total oubli de soi-même, Basile vint se remettre au service de l'Église et devint l'âme du diocèse, dont l'évêque s'abandonna complétement à sa conduite. Basile, aussi habile que fidèle, sut repousser victorieusement les attaques des Ariens et rendit Césarée un des boulevards de la foi.

L'Esprit de Dieu avait marqué Basile pour être le défenseur de la foi dans ces temps de périls; aussi les ennemis de l'Église essayèrent-ils en vain de s'opposer à l'élection de Basile, appelé par tous les fidèles à la place d'Eusèbe, mort en 370. Basile fut élu évêque de Césarée et métropolitain de la Cappadoce, et, comme tel, éparque du grand diocèse du Pont. Par sa douceur, sa modération et sa dignité, il parvint à gagner ses adversaires et à maintenir son diocèse dans l'unité de la foi. L'hérésie vaincue s'en prit au pasteur lui-même. Valens envoya le préfet Modeste en Cappadoce (372) afin d'y établir l'arianisme d'autorité, comme il avait fait en Bithynie et en Galatie, et pour cela il fallait avant tout attaquer et ébranler la colonne de l'Église, Basile. Le préfet lui exprima son étonnement de ce qu'il osait croire

(1) *Voy.* BASILIENS.

autrement que l'empereur et le menaça de confiscation, d'exil, de supplice. Basile répondit aux menaces du despotisme de Byzance avec le calme héroïque de la foi : « Est-ce tout ce que vous pouvez ? Mais tout cela ne saurait m'atteindre. Qui ne possède rien n'a rien à perdre. Il n'y a pas d'exil pour celui qui, trouvant Dieu partout, trouve partout une patrie. Que peuvent les tortures sur celui qui n'a presque pas de corps ? La mort me sera la bienvenue, car elle me rendra plus promptement à Dieu ; aussi bien je suis presque mort et depuis longtemps j'aspire à la tombe. » Ce langage intrépide désarma le préteur et l'empereur lui-même, depuis peu arrivé à Césarée.

Toutefois les Ariens ne laissèrent pas de relâche à l'empereur qu'ils n'en eussent obtenu l'exil du pieux évêque. Basile partait la nuit, s'éloignant de son Église, sous la conduite de ses persécuteurs, lorsque le fils de l'empereur tomba subitement malade. Valens, croyant reconnaître dans ce malheur la main de Dieu outragé, fit appeler Basile, dont la présence guérit le jeune prince. L'évêque put dès lors rester dans Césarée sans plus être attaqué. Il continua à combattre l'arianisme et à maintenir toute l'Église d'Orient dans la foi et l'union du Saint-Siége.

Basile n'était pas seulement un apôtre de la foi, il était un héros de charité. Toute sa vie était consacrée au bien-être matériel et spirituel de ceux que son regard pouvait embrasser dans sa vaste province. Il considérait comme le bien commun des nécessiteux les trésors de sa riche intelligence, ceux de son noble cœur et tous ses biens temporels. Ce fut en l'an 368 que la charité sacerdotale de Basile se montra dans tout son éclat. Une affreuse famine ravageait la province, et la misère était aggravée par les exactions des usuriers. Le feu de la charité mit des paroles si ardentes sur les lèvres de Basile, prêchant son peuple, qu'il inspira la patience aux uns, le courage aux autres, la générosité aux riches, et qu'il adoucit même les usuriers, donnant partout et toujours l'exemple par l'abandon qu'il fit aux pauvres des biens assez considérables de sa mère, dont il venait d'hériter. Chaque jour il nourrissait les pauvres de la ville et ceux qui arrivaient affamés de la campagne, les Juifs aussi bien que les Chrétiens. La métropole de Césarée avait des propriétés considérables dont Basile employa les revenus en grande partie au profit des pauvres. La création la plus importante de sa charité envers eux fut l'immense hôpital qu'il fonda et entretint à Césarée, et qui formait dans la grande cité comme une petite ville, qu'on nommait, du nom de son fondateur, *Basilias*.

Basile, en éclairant le monde du flambeau de la foi, en le servant de toute l'ardeur de sa charité, se consuma lui-même. Les exercices permanents de l'ascétisme, que rien n'avait pu interrompre, l'avaient depuis longtemps réduit à un état de faiblesse et de maigreur tel qu'il avait pu, en toute vérité, répondre au préfet Modeste qu'il n'avait plus de corps. Il s'éteignit le 1er janvier 379.

Basile n'avait pas seulement été un grand évêque, mais encore, comme son ami Grégoire de Naziance, un profond théologien, un éloquent prédicateur, un auteur ascétique fécond ; il laissa, outre un livre sur le Saint-Esprit, trois livres contre Eunomius, trente-sept homélies, treize sur les psaumes, vingt-quatre sur des sujets moraux ; il fut le père de la seule règle monastique qui jusqu'à nos jours ait été suivie dans tous les couvents de l'Orient (les Basiliens), et le réformateur de la liturgie (liturgie de S. Basile). Ses lettres (336) sont un miroir fidèle de son âme et de son époque. Les Églises d'Orient et d'Occident

le vénèrent comme un saint docteur. Les savants Jésuites Fronton le Duc et Morel ont donné une excellente édition des œuvres de S. Basile avec une traduction latine du texte grec et des notes (Paris, 1618, 2 vol. in-fol.; 1638, 3 vol. in-fol.). Le Dominicain François Combefis a encore mieux établi le texte et a proposé des améliorations notables dans son édition : *Basilius M. ex integro recensitus, textus fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus*, Paris, 1679, 2 t. in-8°. Après ces travaux préparatoires, une magnifique édition de tous les écrits de S. Basile, sans contredit la meilleure de toutes, a été publiée par le savant et infatigable Bénédictin de S.-Maur Dom Julien Garnier, sous ce titre : *S. Patris nostri* BASILII, *Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi, opera omnia quæ extant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad. mss. codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et Anglicos, nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta ; nova interpretatione, criticis præfationibus, variis lectionibus illustrata, nova S. Doctoris vita et copiosissimis indicibus locupletata*, Paris, 1721-30, 3 t. in-fol. Après la mort de D. Garnier, le troisième volume fut achevé par Dom Maran, qui refit la traduction des lettres, ajouta des améliorations au texte grec des deux premiers volumes et enrichit l'ouvrage des tables nécessaires.

GINZEL.

† **BASILE**, chef des Bogomiles. Au commencement du douzième siècle, l'empereur Alexis Comnène avait découvert qu'une nouvelle secte s'était formée dans le sein de l'Église grecque, sous le nom de BOGOMILES, et qu'elle se répandait même dans la capitale. Euthyme Zigabenus, dans sa Panoplie (1), fait venir leur nom, qu'ils l'aient pris eux-mêmes ou qu'on le leur ait donné, des deux mots bulgares : Βόγ, Dieu, μίλουι, ayez pitié, dont ses partisans se servaient souvent (Βὸγ μὲν γὰρ ἡ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν Θεὸν, μίλου δὲ τὸ ἐλέησον). Le chef de cette secte était un médecin nommé Basile, qui, sous l'habit d'un moine, répandit pendant cinquante-deux ans son erreur tout autour de lui. Il avait, comme Manès, institué douze apôtres. Lorsqu'on s'aperçut de l'existence de cette secte, l'empereur Alexis fit saisir quelques-uns de ses membres et parvint, à force de tourments, à leur arracher les noms des apôtres et le lieu de résidence de leur maître. Celui-ci ayant été saisi et amené devant l'empereur, Alexis se mit à jouer le rôle d'un ami et d'un disciple avide d'apprendre, et parvint par cette ruse à obtenir du sectaire la connaissance de tous les mystères de sa doctrine. Les aveux obtenus, on souleva un rideau, et Basile vit un secrétaire qui avait consigné toutes ses paroles; bientôt après survint une troupe armée, suivie elle-même du patriarche Nicolas le grammairien et de ses évêques.

Basile essaya de justifier sa doctrine; ni la douceur ni les tortures ne purent le faire renoncer à ses erreurs (1). On interrogea successivement tous ceux qui étaient soupçonnés d'adhérer à ses opinions. Les uns avouèrent, les autres nièrent; mais l'empereur, impatienté de leurs divergences, ordonna à ceux qui étaient de vrais Chrétiens de se réunir sur le bûcher qui était orné d'une croix, aux partisans de Basile de se rendre sur un autre bûcher. Les premiers furent relâchés après un sévère avertissement, les autres jetés en prison, où ils devaient rester perpétuellement; Basile seul fut brûlé à la fin de cette triste comédie (2).

(1) P. II, tit. 23.

(1) Anna Comnena *Alexiad.*, l. XV, p. 384, edit. Venet., 1729. Johannis Zonaræ *Annales*, Lutetiæ, 1567, p. 171, 1.

(2) Anna Comnena, l. c., p. [illegible] sq.

Les doctrines des Bogomiles sont, sous bien des rapports, analogues à celles des Pauliciens et des Manichéens, dont elles sont un produit. Zigabenus les résume à peu près en ces termes : Les livres de Moïse et toute l'économie de l'Ancien Testament sont une œuvre de Sathanaël (ils nomment ainsi Satan), parce que, d'après S. Paul, la loi fait abonder le péché. Ils n'admettaient dans la Bible que les livres suivants, qu'ils partageaient en sept sections : 1. les Psaumes; 2. les seize Prophètes; 3-6. les quatre Évangélistes; 7. les Actes des Apôtres, leurs Épîtres et l'Apocalypse. — Le texte des Proverbes 9, 1 (1), avait été l'occasion de cette division.

Ils se représentaient Dieu sous une forme humaine, toutefois incorporelle. Le Père engendra le Fils en l'an 5,500; celui-ci le Saint-Esprit, et celui-ci Judas (et tous les Apôtres du Christ, d'après S. Matth., 1, 2). Le Fils et l'Esprit sont rentrés dans le Père. Sathanaël était le premier-né de Dieu, plus puissant que le Logos; mais Dieu le précipita, à cause de son orgueil, avec les complices de sa faute, sur la terre invisible. Doué de la vertu créatrice et dominatrice, Sathanaël créa un second ciel (d'après S. Matth., 4, 8); car il eût été impossible à Satan d'offrir au Seigneur tous les trésors de la terre s'ils ne lui avaient appartenu !

Sathanaël forma alors l'homme d'eau et de terre et chercha à animer son œuvre; mais, comme il n'y put réussir, il pria Dieu de lui inspirer la vie. Dieu ayant exaucé sa prière, l'homme devint l'œuvre de deux créateurs. Dans la suite, et c'est ainsi qu'ils expliquent le péché originel, Sathanaël cohabita avec Ève, sous la forme d'un serpent, et elle enfanta Caïn et sa sœur jumelle Calomena; c'est pour ce motif que Dieu enleva à Sathanaël la puissance créatrice, mais non la puissance sur les créatures. Dieu, pour sauver l'humanité déchue, engendra le Logos ou Jésus-Christ, nommé aussi l'archange Michel. Le Logos entra dans le corps de la Vierge Marie par son oreille droite, y puisa un corps apparent, et accomplit tout ce qui est raconté dans les quatre Évangiles. Ses souffrances ne furent qu'apparentes. Après sa résurrection il fit Sathanaël prisonnier et le précipita au fond du Tartare; lui-même remonta au ciel, et c'est par lui que les hommes obtiennent l'assistance nécessaire pour parvenir jusqu'au Père. — Il faut honorer les mauvais esprits; il y en a un dans tous les hommes; il reste dans leur dépouille mortelle jusqu'au jour de la résurrection; il sera condamné alors à souffrir avec les méchants. De plus les Bogomiles croyaient posséder le S.-Esprit, engendrer le Logos en instruisant les autres, échanger après la mort leur dépouille terrestre contre le vêtement incorruptible du Christ, et entrer au royaume du Père sous la conduite des Anges. Ils tenaient le baptême d'eau pour le baptême de Jean; leur baptême, le vrai baptême, avait lieu sans eau, par l'imposition de l'Évangile de S. Jean, l'invocation du S.-Esprit et le chant du *Pater*. La sainte Eucharistie, disaient-ils, est un sacrifice des mauvais esprits, qu'ils remplaçaient par la quatrième demande du *Pater*. Ils rejetaient l'adoration de la croix, le culte des images, l'invocation même de Dieu dans les églises, parce que Dieu ne demeure pas dans des temples faits de main d'homme. Quant à leur moralité, on leur reproche de l'hypocrisie, de l'orgueil, le mépris de la science, et en outre des désordres charnels. Ils attachaient un grand prix au jeûne, qu'ils observaient trois fois par semaine, et à la prière dominicale; ils rejetaient toute autre formule de prière; enfin ils s'abstenaient du mariage et de

(1) « *La Sagesse s'est bâti une maison; elle a taillé sept colonnes.* »

toute nourriture animale. Cf., avec les sources déjà indiquées : Mich. Pselli, Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλογος, éd. Hasenmuller, Kil., 1688 ; J.-Ch. Wolff, *Hist. Bogomil. diss.* III, Vit., 1712; Engelhardt, *les Bogomiles*, Erlangen, 1832, n° 2 ; J.-L. Oederus, *Prodromus histor. Bogomilorum*, Gœttingue, 1743.

FEHR.

BASILIDE, gnostique égyptien. Il était probablement originaire de Syrie, et vécut à Alexandrie sous l'empereur Adrien, par conséquent dans la première moitié du deuxième siècle. Il eut pour maître un prétendu interprête de S. Pierre, nommé Glaucias, dont il disait avoir reçu une doctrine secrète qui s'appuyait sur un livre du fils de Noé, Cham, et sur d'autres écrits, aussi suspects dans leur origine, de certains prophètes nommés Barcabas, Barcoph et Parchoor, et cette doctrine se trouvait consignée dans un Évangile attribué à l'Apôtre Matthias. Outre cet Évangile, que quelques-uns attribuent à Basilide, il écrivit 24 livres de commentaires, et peut-être fut-il l'inventeur des prétendus livres prophétiques; mais on n'a conservé que quelques fragments de tous ces ouvrages (1). Basilide répandit ses erreurs en Égypte et probablement en Perse ; du moins le manichéisme, qui parut plus tard dans ce royaume, a de l'analogie avec son système. Son fils, Isidore, chercha à commenter et à propager la doctrine paternelle par des écrits tels que : Ἠθικά, Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς, « Éclaircissements du Parchoor, » et l'on trouve une secte qui se continua jusqu'à la fin du quatrième siècle, nommée la secte des Basilidiens, dont toutefois la doctrine et la morale différaient en beaucoup de points de celles de Basilide. Le témoin le plus certain du système de Basilide serait sans contredit Clément d'Alexandrie, car il avait vu les écrits de Basilide et de son fils ; mais ses *Stromates* n'en parlent qu'accidentellement et incomplétement. Nous trouvons cette hérésie exposée plus explicitement dans S. Irénée (1), et après lui dans S. Épiphane (2) ; l'un et l'autre diffèrent en plusieurs points des détails que donne Clément ; c'est pourquoi il restera toujours difficile de constater exactement la doctrine originaire de Basilide et les additions et modifications postérieures de ses partisans.

Le divin, chez Basilide, constitue un immense monde d'émanations, à la tête desquelles est un Être primordial, non engendré, incréé, et par là même caché et ineffable, θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος. Cet Être s'entr'ouvre et se développe dans sept forces (δυνάμεις) hypostatiques et successives qui, avec l'Être primordial lui-même, forment la première et sainte octade ou le premier ciel. Ces forces ou vertus, personnifiées par l'imagination active des Orientaux, constituent cinq principes intellectuels : νοῦς, l'intelligence ou l'esprit ; λόγος, le verbe ou la raison ; φρόνησις, la pensée ou la prévoyance ; σοφία, la sagesse, et δὺναμις, la puissance ; et deux principes moraux, δικαιοσύνη, la justice ou la sainteté, et sa fille εἰρήνη, la paix, le repos intime de la vie de Dieu. De ce premier ciel ou de cette sphère des esprits procède le second ciel, également composé de sept vertus, contre-épreuves des premières (ἀντίτυποι). Du second ciel en émane, d'après la même loi, un troisième; et c'est ainsi que les émanations se succèdent, la suivante étant toujours une copie dégénérée de l'original ou du prototype qui précède, jusqu'à ce que 365 cieux ou sphères d'esprits soient constitués. Ces degrés de développement de l'Être primordial, avec leur septuple distinction dans chaque

(1) Grabe, *Spicilegium Patr.*, sæc. II, vol. II, p. 39 sq.

(1) *Adv. Hæres.*, I, 24.

(2) *Hæres.*, 24.

sphère particulière, sont en un rapport qui n'est pas fortuit avec les jours de la semaine et les 365 jours de l'année, et c'était la base de la signification de l'*Abraxas* (1), dont le chiffre représentait, pour les Basilidiens, soit l'ensemble des cieux et des esprits, soit l'exposant visible et réel de l'Être latent, inconnu et ineffable dans son origine (2).

En face de ce monde de lumière, d'esprits et d'émanations pures, se trouve de toute éternité le Chaos, ou la matière ténébreuse, close en elle-même. On ne sait si pour Basilide le chaos était le mal absolu et s'il admettait ainsi un dualisme formel; mais il est certain qu'il admettait qu'un mélange de lumière et de ténèbres avait formé le monde; il considérait tout le développement actuel de ce monde comme un grand procédé d'épuration, qui sépare la lumière des ténèbres, pour restituer celle-ci à sa source première. Cette réascension de la nature lumineuse s'affranchissant du chaos était physique au plus bas degré; car la nature entière, jusqu'au dernier atome, était pénétrée de l'étincelle divine qui, captive partout, cherchait partout à se libérer; elle était morale dans l'âme, c'est-à-dire partiellement dépendante de la liberté de l'homme. L'organisation de ces degrés inférieurs ou la formation du monde, l'affranchissement de la lumière naturelle des liens du chaos est confié à l'Archon, c'est-à-dire à l'être qui préside au dernier ciel des esprits, être imparfait, mais non pas mauvais. Celui-ci réalise, sans en avoir la conscience, les idées du Dieu suprême, qui sont imprimées dans la substance des choses. Basilide admet dans l'homme le germe lumineux du monde supérieur, une âme raisonnable (ἡ λογικὴ ψυχή), et la matière, le corps, ὕλη. A côté de cette âme et de ce corps il admet une âme physique et irrationnelle, en quelque sorte inhérente au germe lumineux, ψυχὴ προσφυής, ἄλογος, qui, lors du mélange (προσαρτήματα) de la lumière avec le chaos, s'unit à l'âme raisonnable, l'attire au mal par les images sensibles, par les propriétés, par les désirs et par les affections qu'elle renferme en elle. Ce sont ces images provenant de la nature animée et inanimée qui inspirent à l'âme raisonnable la férocité du loup, la lasciveté du bouc, etc. D'autres fois il conçoit ces προσαρτήματα comme de véritables démons substantiels (πνεύματα κατ' οὐσίαν), de sorte qu'il est difficile de déterminer leur véritable rôle dans le système de Basilide (1). L'homme doit librement dompter les προσαρτήματα, et, comme il n'y réussit pas toujours, la ψυχὴ λογική est obligée de passer par différents corps humains; l'Archon, dans sa faiblesse, ne pouvant d'ailleurs l'aider à revenir vers le monde de la lumière, elle aurait éternellement manqué son but si le Dieu éternel, pour sauver la nature lumineuse, n'avait envoyé une vertu, Δύναμις, πνεῦμα διακονούμενον, peut-être la σοφία, ou d'après Irénée l'esprit premier-né, νοῦς, qui est aussi nommé le Christ. Cette Δύναμις s'unit à l'homme-Jésus au baptême du Jourdain, donna de sages enseignements, fit des miracles, et amena même l'Archon à la conscience et à la reconnaissance de la nature plus haute des hommes. La tâche de cette Δύναμις était par conséquent un procédé de séparation et de purification, car elle devait amener les hommes à la conscience et à la reconnaissance d'un ordre du monde plus élevé, d'où ils procèdent et auquel ils doivent revenir. Il est demandé à l'homme, pour atteindre ce but, outre le combat contre les προσαρτήματα, la foi, c'est-à-dire le sentiment d'une existence supérieure et celui de la vérité

(1) *Voy.* cet article.
(2) Iren., *Adv. Hæres.*, I, 24, § 7.

(1) Conf. Walch, *Hist. des Hérésies*, IX, 297.

de ce qui est révélé. Cette foi, immédiate et indépendante de toute démonstration, est le don des élus, le privilége de ceux qui sont séparés du siècle, qui sont rachetés. Quiconque a pénétré par la foi dans les mystères de la Δύναμις rédemptrice n'a plus besoin de la migration des âmes; il entre, par le Sauveur, dès ce monde, en rapport immédiat avec le royaume de la lumière, où il est reçu après la mort. Le corps, portion de la matière inerte, de l'ὕλη, n'a pas de résurrection à espérer. Dans cette théorie de la Rédemption, la mort de Jésus n'a plus de sens; Basilide allait même jusqu'à dire, par cela qu'avec sa migration des âmes il admettait l'idée d'une expiation en vertu de laquelle il considérait comme des punitions toutes les souffrances qui arrivent à l'homme en ce monde, voire les persécutions des Chrétiens par les païens, il allait jusqu'à dire que l'homme-Jésus n'avait pas souffert innocemment, et qu'avant sa mort la Δύναμις céleste s'était séparée de lui.

Dans sa morale, Basilide, nous l'avons remarqué plus haut, attache une grande importance à la liberté de la volonté, et fait dépendre d'elle non-seulement la victoire sur les προσαρτήματα, mais l'entrée dans l'état des croyants et des élus (ἐκλογή), dont il admet plusieurs degrés (διαστήματα).

Il avait également des pensées orthodoxes sur le mariage et la virginité; il exigeait une conduite sévère de ses disciples et les soumettait au silence de cinq ans des Pythagoriciens. Toutefois les semences de la corruption qui éclata parmi ses partisans étaient déjà dans sa doctrine; car de ses principes sur l'*Éclogue* ils concluaient une destination immuable des élus à la béatitude, et disaient que, la nature lumineuse étant absolument bonne, l'état du péché ne pouvait aucunement la détourner de sa destinée.

S. Irénée semble exposer plutôt les idées des Basilidiens que celles de Basilide même. Ces idées basilidiennes différaient encore dans les points suivants de celles du maître : après les cinq vertus intellectuelles de la première octade, les Basilidiens intercalaient des puissances de trois classes sous les noms de ἀρχαί, ἐξουσίαι et ἄγγελοι, et ils attribuaient aux esprits du dernier ciel, à côté de l'Archon, une plus grande part à la création du monde. Ces esprits étaient donc de véritables démiurges, δημιουργοί.

Ces démiurges s'étant distribué les différentes sphères du monde, l'Archon avait obtenu en partage le peuple juif; il lui avait donné la loi par Moïse et avait fait des miracles; mais dans son ambition il avait voulu passer pour le Dieu des Juifs, cherché à soumettre à sa domination les autres démiurges et leurs peuples; de là des divisions et des guerres entre les démiurges; de là la misère et la ruine des nations. Le Dieu suprême fut obligé d'envoyer d'en haut le Νοῦς; celui-ci vint d'un monde élevé au delà de toutes les régions des esprits, parut dans un corps purement apparent, et, lorsque les Juifs voulurent le crucifier, il prêta à Simon de Cyrène le corps apparent qu'il avait revêtu et prit la forme de Simon. Simon fut attaché à la croix, et le Νοῦς, se moquant de la folie des Juifs, retourna dans son royaume. De cette fable ils déduisaient l'obligation de renier de toute façon le Crucifié, puisque le Christ n'avait pas été mis en croix.

Ils considéraient les confesseurs de la croix comme les esclaves du démiurge, et, par le même motif, ils méprisaient les martyrs ou les témoins sanglants du Christ. C'est pourquoi ils tenaient l'hypocrisie et la dissimulation en général comme licites, et ils firent une règle de conduite de cette proposition : « Reconnais tout le monde, mais qu'aucun ne te reconnaisse. » L'idée

que l'Archon, roi et dieu des Juifs, était un être pervers et usurpateur, cause du crucifiement apparent du Sauveur, ne leur inspirait naturellement pas un profond respect pour les livres de l'Ancien Testament, et le grand nombre de pierres d'Abraxas qu'on trouvait parmi eux les faisait aussi accuser de magie. Leur fête principale était le Baptême de Jésus, qu'ils célébraient le 10 janvier. Cf. Hilger, *Hist. critique des Hérésies*, Bonn., 1837, 1 vol., 1re partie, p. 208-233.

HAUSLE.

BASILIDIENS. *Voyez* BASILIDE.

BASILIENS. Lorsque Basile (1), le grand archevêque de Césarée, le patriarche des moines d'Orient, fut revenu dans sa patrie du voyage qu'il avait fait en Égypte, en Syrie, en Palestine et en Mésopotamie, pour étudier la manière de vivre des moines de ces diverses contrées, il en garda un souvenir si profond que, se sentant de plus en plus dégoûté du monde et de ses agitations, il se retira bientôt dans une solitude de la province du Pont, où vivaient déjà sa sœur Macrine et sa mère Emmélie, dans un couvent que celle-ci avait fondé et qu'elle dirigeait, non loin du petit fleuve Iris et de la ville d'Ibora. Grégoire de Nazianze vint bientôt l'y visiter, et la renommée de sa sainteté attira une grande foule dans son voisinage. Il fonda pour ses disciples un couvent en face de celui de sa sœur. Ces moines y vécurent dans une merveilleuse union, tout entiers aux exercices de la vertu et de la piété, tandis que Basile, par ses prédications et ses conseils, excitait un tel amour de Jésus-Christ parmi les habitants du Pont que beaucoup d'entre eux quittaient le monde, bâtissaient des monastères et vivaient en communauté dans la pratique des conseils évangéliques. Il s'éleva ainsi un bon nombre de couvents d'hommes et de femmes, et la province, naguère presque aride et déserte, devint bientôt une contrée fertile et riante. Or Basile avait rédigé pour ces moines, afin de leur rendre la vertu plus facile et de maintenir l'ordre parmi eux, des conseils, dont 55 forment la grande règle et 313 la petite. La grande règle ne renferme que des avis, tandis que la petite contient les lois morales les plus élevées, en même temps qu'elle organise l'ordre extérieur. On voit dans la préface de la petite règle qu'elle fut rédigée dans un temps où Basile était déjà prêtre; c'est pourquoi on la date ordinairement de l'année 361. Le Pape Libère confirma ces deux règles en 363, Damase en 366 et Léon en 456. Elles sont toutes deux d'une importance majeure, puisqu'on peut les considérer comme le fondement de toutes les règles monastiques; elles traitent des points essentiels de la vie monastique, savoir: de la pauvreté au milieu de la jouissance commune, du travail pour gagner les moyens de vivre, de la chasteté, qui constitue la noblesse de l'âme, de l'obéissance, qui est la condition absolue d'une vie commune. S. Basile rendit encore un autre service à la vie monacale en préposant à chaque couvent un prêtre auquel il subordonna les frères lais, tandis que Pacôme avait formellement interdit à ses moines de recevoir le sacerdoce. Toutes ces règles furent si favorablement accueillies par les moines d'Orient qui étaient déjà soumis à des règles écrites qu'ils échangèrent celles-ci contre celles de S. Basile. C'est ainsi que l'ordre de S.-Basile se propagea rapidement et fort au loin, et que du vivant du fondateur († 379) on comptait en Orient 80,000 moines basiliens.

La persécution de l'empereur Copronyme, suscitée en 741 par la controverse des images, fit perdre un nombre considérable de couvents à l'ordre; toute-

(1) Voy. cet article.

fois il subsista florissant jusqu'à ce qu'après le malheureux schisme grec il se sépara du tronc vivant de l'Église catholique et ne fit plus que languir au milieu des plus graves abus.

Les moines grecs ont de tout temps considéré S. Basile comme leur père et leur fondateur. Les moines ecclésiastiques se nomment chez eux *hiéromaques* et les frères lais *kaloges*. En outre les membres de l'ordre se divisent en novices, profès et parfaits, et ces deux dernières classes en *cénobites*, qui s'unissent en communauté, en *anachorètes*, qui vivent dans des cellules isolées, non loin des couvents, se nourrissent du travail de leurs mains, et ne vont que les dimanches et les jours de fête dans l'église du monastère le plus rapproché pour y accomplir les dévotions prescrites, et en *ermites*, qui demeurent dans des grottes ou des cavernes, reçoivent leur nourriture du couvent le plus voisin et sont de temps à autre visités par un prêtre.

Les frères lais sont chargés de la culture des terres; il y a autant de frères lais servant au chœur qu'il y a d'ecclésiastiques dans le couvent. Les supérieurs des couvents se nommèrent au commencement *archimandrites;* lorsque plus tard les couvents se furent beaucoup multipliés, chaque maison fut soumise à un *hégoumène* (ἡγούμενος), et les archimandrites eurent la surveillance de plusieurs couvents (1), qui étaient exempts de la juridiction du patriarche. Les couvents placés sous l'autorité du patriarche sont visités par un *exarque* (ἔξαρχος) dégué (2). Beaucoup de couvents sont soumis aux archevêques ou évêques. — Les moines, chez les Syriaques schismatiques, chez les Cophtes et les autres nations orientales, suivent la règle de S. Basile. Celle-ci se propagea en Russie, après que cet empire eut été c[hris]tianisé par des moines grecs; mai[s] paraît y avoir subi diverses modi[fica]tions, surtout dans les couvents, [qui] sont en nombre incroyable dans la [Mos]covie. On voit, par exemple, que le [czar] Jean-Basile, ayant, en 1569, occu[pé la] ville de Nowgorod, qu'on prétendai[t in]fidèle, pilla et incendia cent soixa[nte-]quinze couvents de ses environs. [D'a]près une ancienne coutume des Gr[ecs] on choisit les patriarches, les arch[evê]ques et les évêques parmi les moi[nes,] chez lesquels règnent presque toujo[urs] une grande ignorance et une grossi[ère] superstition. Si l'on viole la règle, [on] est passible d'un emprisonnement [per]pétuel. Le vœu de chasteté est rigoure[u]sement observé. Les Basiliens s'étaie[nt] également répandus dans la Russie Bla[n]che et la Russie Rouge, et en 1595 ils e[s]sayèrent sérieusement de s'unir à Rom[e,] ce qui leur suscita des persécutions de l[a] part des schismatiques. Lorsque les provinces annexées à la Pologne avec la Lithuanie se furent réellement unies au Saint-Siége, elles conservèrent le rite grec et l'usage de la langue slave dans leur liturgie. Ces Basiliens, qu'on nomme d'ordinaire *Ruthéniens*, étaient, en 1843, plus de 400 en Autriche, dont 166 catholiques, avec 22 couvents.

La règle de S. Basile se propagea de bonne heure en Occident, et fut, dit-on, suivie déjà du vivant du saint dans le couvent de Saint-Marcien de Naples. C'est dans ce royaume qu'au temps de leur splendeur les Basiliens comptèrent au delà de 500 couvents, dont la plupart adoptèrent dans la suite la règle de saint Benoît; mais il faut que, vers la fin du seizième siècle, la discipline des couvents de Calabre, de Sicile et des États romains, appartenant à la règle de saint Basile, fût bien tombée, puisqu'en 1573 Grégoire XIII se crut obligé de prendre de sévères mesures pour la restaurer.

Malgré cette règle, beaucoup de cou-

(1) Morin, *de Sacror. ordinat.*, p. 201.

(2) Habert, *Pontif. Græc.*, observ. 1, ad Ed. pro Archimandrit., p. 587.

ts de ces provinces d'Italie adoptèrent ers usages du rite latin, et introduimt même dans le Credo, « *qui ex tre Filioque procedit;* » d'autres cou-ts embrassèrent tout à fait le rite n. D'après un bref de Paul V, du mai 1620, le général ne devait pas, s une autorisation spéciale du Pape, server sa charge plus de six ans. — costume des Basiliens n'est presque s distinct de celui des Bénédictins.

La règle de saint Basile fut apportée bonne heure en Espagne, mais elle promptement remplacée par celle de nt Isidore, de saint Fructueux, et s tard par celle de saint Benoît. Ce fut que sous le pontificat de Paul IV l'évêque de Jaën la donna à quelques igieux de son diocèse qui s'étaient blis dans la solitude de Santa-Maria Oviédo, et en 1561 le Pape Pie IV s unit, par un vicaire général, aux memes de cet ordre en Italie. Sous le même ape, quelques solitaires de Tardon, ans le diocèse de Cordoue, choisirent, vec Mathieu della Fuente, la règle de aint Basile pour la mettre en pratique lans toute sa rigueur, y compris le traail des mains, formèrent plus tard, ous Grégoire XIII, avec les religieux d'Oviédo, une congrégation, et furent par ce Pape soumis au général italien. Bientôt quelques autres monastères s'élevèrent et se soumirent à la même règle, dans son austérité primitive; mais cette ferveur se soutint si peu, il s'introduisit tant de langueur dans les monastères, qu'en 1602 Clément VIII fut obligé d'insister pour qu'on leur imposât et qu'on y observât de nouvelles règles (1).

Bientôt les couvents se divisèrent au sujet de ces règles trop sévères, et le Pape ne put calmer ces dissensions qu'en laissant, en 1603, aux divers couvents le choix de la règle sévère ou mitigée, et c'est ainsi que naquirent en Espagne les *Basiliens de la réforme*. Dans la suite ceux-ci modifièrent de nouveau leur règle, avec l'approbation de Clément VIII et de Paul V. Ils se conservèrent jusqu'en 1835 et furent alors abolis par la violence.

En Asie, l'Église a, dans les environs du Liban, à peu près deux cents membres Melchites, dont la maison principale est près de l'ancienne Sidon (aujourd'hui Saïd). Il y a dans les environs encore six autres maisons sous la règle de saint Basile; elles sont toutes soumises à un seul abbé (1). Malheureusement, la majeure partie des Basiliens appartient au schisme; ils sont très-nombreux en Russie, en Turquie, et dans d'autres contrées de l'Orient (2).

La branche des couvents de femmes de l'ordre de Saint-Basile est née, comme nous l'avons remarqué plus haut, avant celle des hommes; elle a pour fondatrice sainte Macrine, sœur de S. Basile. Ce fut à sa demande que sa pieuse mère érigea sa maison près d'Ibora, dans le Pont, en un couvent de femmes, que Macrine, après la mort de sa mère, survenue en 373, dirigea comme supérieure jusqu'à l'année de sa mort, en 379. Son frère avait la haute surveillance sur la maison, comme sur les nombreux couvents de femmes qui furent successivement fondés et auxquels il donna une règle particulière.

La persécution de l'empereur Constantin Copronyme leur enleva plus tard bien des maisons, et enfin la majeure partie de ces monastères, à l'imitation des couvents d'hommes, em-

(1) *Bullæ Gregorii XIII et Clementis VIII sup. reductione Monast. Ord. S.-B.*, Romæ, 1579 et 1593.

(1) *Voy.* P. Charles de S.-Aloyse, *l'Église cathol. dans son extension actuelle*, p. 514.

(2) Hélyot, *Hist. des Ordres religieux et milit.*, t. I, p. 215. *Kalendarium ordinis S. Basilii*, authore D. Petro Mennili, Velitris, 1695. *Constitutiones monachorum ordinis S. B. congregationis Italiæ*, Romæ, 1598.

[illegible] ternie; [illegible] Ces [illegible] de maisons [illegible] du royaume [illegible] y suivi- [illegible]; plus tard le [illegible] autorisa à pren- [illegible] le bréviaire des [illegible] qu'Innocent XI [illegible] autorisant à célébrer [illegible] de l'ordre de Saint-Ba- [illegible] ses n'ont conservé le [illegible] qu'à Messine.

Fehr.

BASILIQUES. On nommait ainsi chez les Grecs et les Romains les grands bâtiments publics qui servaient au commerce et à la justice. Une basilique était ordinairement un carré long, partagé en deux parties principales. La partie supérieure, qui se trouvait en face de l'entrée, formait un hémicycle; on l'appelait l'abside, le tribunal (*hemicyclium, apsis*); l'autre partie formait la nef. La nef et l'hémicycle étaient séparés par une nef transversale. L'hémicycle et la nef transversale étaient exclusivement réservés aux affaires de la justice. Au milieu de l'hémicycle s'élevait, à hauteur d'homme, le tribunal où siégeait le juge et d'où il dirigeait les débats et prononçait la sentence. Autour du tribunal étaient rangés en demi-cercle des siéges plus bas pour les fonctionnaires publics; devant le tribunal étaient les parties; sous le sol du tribunal se trouvait une sorte de prison où l'on gardait les accusés. Dans la nef transversale, touchant immédiatement à l'hémicycle, devant lequel s'élevait une barrière, se plaçaient les spectateurs des débats. Généralement des galeries séparaient la nef transversale de la nef longitudinale, pour favoriser le silence nécessaire aux débats de la justice. Du haut de ces galeries, comme de celles qui longeaient les deux côtés de la grande nef, on pouvait entendre et suivre plus exactement encore les affaires judiciaires. La nef longitudinale, dans laquelle on descendait par plusieurs degrés à partir de la nef transversale, était destinée aux affaires de commerce. Les changeurs, les négociants, les promeneurs s'y rencontraient; il y régnait un énorme tumulte. A Rome cette partie des basiliques était fort grande, à cause de l'importance de son commerce. Outre la nef du milieu, il y avait des nefs latérales, séparées de la principale par des rangées de colonnes. Les basiliques étaient simples, triples, quintuples, à une, trois ou cinq nefs. La nef du milieu, en général de la largeur de l'abside, était plus élevée que les nefs latérales et pourvue de galeries. Les bas côtés avaient à peu près le tiers de la largeur de la nef du milieu. La toiture était en charpente, le plafond boisé. Chaque nef avait sa toiture, et les nefs latérales, s'appuyant avec leurs toitures sur celle du milieu, qui était plus élevée, donnaient à l'ensemble l'apparence d'une tente. La lumière entrait par des fenêtres cintrées ou carrées, placées symétriquement dans les bas côtés; dans la nef principale elle venait obliquement d'en haut. En sortant de la basilique on arrivait par cinq portes, trois dans la nef du milieu, une dans chaque nef latérale, à un portique ou vestibule qui reliait la basilique à la place. Vues du dehors, ces bâtisses formaient un ensemble grandiose.

On les nommait basiliques sans aucun doute parce que les premiers rois de la Grèce rendaient la justice dans des bâtiments de ce genre. Elles passèrent des Grecs aux Romains. Rome en possédait beaucoup; parmi elles on distinguait l'Émilienne, l'Ulpienne, la Julienne, qui sont encore intéressantes à étudier; il en est de même de celles qu'on a découvertes à Pompéi et à Herculanum.

Lorsque au quatrième siècle le Chris-

tianisme eut vaincu l'esprit de l'ancien monde, fut devenu la religion d'État, et que le principe de sa vie intérieure put se développer librement au dehors, on sentit le besoin de se réunir dans des localités plus vastes et plus convenables que les maisons particulières, les cavernes, les catacombes où les Chrétiens s'étaient assemblés jusqu'alors pour célébrer leur culte. L'architecture naissante n'avait encore aucun style qui lui fût propre; elle n'avait pu s'en former un durant les temps de la persécution. Il ne restait donc qu'à faire usage des monuments païens, en les adaptant aux exigences du culte nouveau. On ne put guère se servir des anciens temples : d'abord les Chrétiens avaient quelque répugnance à prier là où peu auparavant on immolait aux idoles; ensuite l'architecture des temples païens ne s'accommodait pas facilement aux besoins du Christianisme.

Ces temples n'étaient construits en général que pour un petit nombre de privilégiés et n'offraient par conséquent pas assez d'espace pour recevoir les prêtres et le peuple. Les antiques basiliques de la justice étaient bien autrement faciles à approprier aux nécessités du culte. Leur division en deux parties distinctes correspondait à la distinction du clergé et des fidèles : ceux-ci pouvaient trouver une place suffisante dans la grande nef; l'abside était parfaitement disposée pour le clergé. La place plus élevée qu'avait jusqu'alors occupée le juge allait devenir celle de l'évêque; les places circulaires des jurés, celles des prêtres.

Les prisons qui se trouvaient sous ce tribunal purent se changer en cryptes, en chapelles souterraines, qui, d'un côté, rappelaient le temps où les Chrétiens se réfugiaient dans les catacombes et les cavernes pour célébrer leur culte, et, de l'autre, servaient à des dévotions particulières. Enfin dans la nef transversale on pouvait ériger l'autel, qui formait ainsi le point de ralliement entre le clergé et le peuple. Le type chrétien s'allia de la manière la plus heureuse, dans les basiliques, au type antique, et c'est de cette transformation que naquirent en Orient et en Occident les premières églises chrétiennes, auxquelles on laissa le nom de *basiliques*, parfaitement adapté à la désignation de temples consacrés au Roi des rois. Alors, aux lieux où naguère retentissaient les cris des acheteurs et des vendeurs, tantôt régna un respectueux silence, tantôt s'élevèrent de saints cantiques, d'ardentes prières; à la place où jadis se proclamaient les sentences de la justice humaine on annonça les lois éternelles du Dieu trois fois saint, et où naguère la haine et l'esprit du lucre séparaient les partis s'accomplit le grand sacrifice de la réconciliation et de l'amour.

On compte parmi les plus anciennes basiliques d'Orient celle qu'avait bâtie à Tyr l'évêque Paulin (313-332) et celle qu'avait fondée Constantin le Grand, sur le tombeau du Sauveur, à Jérusalem, en 325. Eusèbe les a décrites toutes deux. En Occident c'est Rome qui en offre les plus anciens, les plus grands et les plus purs modèles, savoir : du quatrième siècle, les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul (la dernière fut incendiée en 1823); du cinquième siècle, Sainte-Sabine, Sainte-Marie Majeure, Saint-Pierre-aux-liens; du sixième siècle, Saint-Laurent hors des murs, Sainte-Balbine; du septième et de la première moitié du huitième, Sainte Agnès hors des murs, les Quatre-Couronnés, Saint-Grégoire *in Velabro*, Saint-Chrysogone. Ces basiliques présentaient alors les parties essentielles suivantes : on entrait par un vestibule (*antiporticus*), qui garantissait l'église des bruits du dehors, dans un parvis (*paradisus*), qui formait un carré long entouré de

colonnes. Au milieu se trouvait la piscine (*cantharus*) pour les ablutions en usage, avant qu'on entrât dans le sanctuaire; c'est là que se retiraient les catéchumènes pendant les parties de la messe auxquelles ils ne devaient pas assister. Du parvis on entrait dans le narthex (*narthex*, *pronaos*), où se réunissaient les pénitents, qui étaient aussi, suivant les divers degrés de la discipline ecclésiastique, obligés de se tenir dans le parvis. De là on voyait la nef centrale avec ses nefs latérales; les hommes se plaçaient à droite, les femmes à gauche. Les nefs étaient séparées par des rangées de colonnes; celles de la nef centrale étaient de deux tiers plus hautes que celles des bas côtés. Sur les colonnes de la nef centrale reposait, pour élever l'édifice, une haute muraille ornée d'images en mosaïque et surmontée dans sa partie supérieure de fenêtres. En Orient il y avait des galeries supérieures destinées à recevoir les femmes.

Le plafond de la nef centrale était plat et orné de caissons en bois richement sculptés; les plafonds obliques des nefs latérales ne pouvaient commencer qu'au-dessous des fenêtres de la nef principale. Le pavé était de marbre et de mosaïque. A l'extrémité de la nef principale se trouvait une nef transversale, nef de la croix, au milieu de laquelle était placé un autel construit très-simplement. Aux deux côtés de l'autel s'élevaient deux ambons, ou pupitres, d'où on lisait au peuple l'épître et l'évangile et d'où l'on prêchait. La basilique était terminée par l'hémicycle, avec le trône élevé de l'évêque (*cathedra*), d'où le pontife parlait habituellement au peuple, durant cette période. A droite et à gauche du trône, dans l'hémicycle, étaient placées les stalles du clergé. Des images en mosaïque sur fond d'or ornaient l'hémicycle : c'étaient la figure des Apôtres, celle des martyrs, etc., mais avant tout la figure colossale du Sauveur. L'église était bâtie de façon que l'entrée était tournée vers l'orient; plus tard ce fut précisément le contraire.

Tel fut le type des basiliques pendant huit siècles. A mesure que l'architecture chrétienne et les divers styles d'architecture se développèrent et prévalurent, les basiliques subirent des modifications plus ou moins profondes. A l'extérieur ces modifications eurent lieu au neuvième siècle par l'introduction générale des cloches; on ajouta à l'ouest des basiliques des tours carrées où l'on suspendit les cloches, et ces tours, isolées et indépendantes, n'eurent aucun rapport avec l'intérieur de l'église. La nef transversale entre les tribunes et la nef centrale fut allongée des deux côtés, de sorte que la figure de la croix fut très-prononcée. On diminua le nombre des fenêtres; elles se rapprochèrent de la forme byzantine : en général, Byzance fit plus ou moins prévaloir son influence. A l'intérieur ce fut surtout l'espace autour de l'autel qui subit les changements nécessaires pour placer les chantres et les lecteurs; on avança l'hémicycle vers la nef centrale et on l'entoura de balustrades. C'est ainsi qu'il se forma en face du tribunal ou du siége épiscopal un second espace clos, qu'on nomma chœur, tandis que le tribunal reçut la dénomination de presbytère. On érigea divers autels latéraux qu'on plaça dans des chapelles, et l'autel, désormais le maître-autel, fut surmonté d'un tabernacle élevé, soutenu par quatre colonnes. L'ornementation se modifia; des niches latérales se construisirent, et autour des tribunes s'étendit des deux côtés une galerie qui fut le prolongement des nefs latérales. L'usage des piliers et des voûtes, qui peu à peu devint général, modifia plus gravement encore les basiliques. Les basiliques de Rome dans lesquelles on peut plus ou moins reconnaître ces modifications sont : Sainte-Marie *in*

Cosmedin, Saint-Vincent aux trois fontaines, Saint-Nérée et Saint-Achille, Saint-Praxède, Saint-Jean-de-Latran, Sainte-Marie dans le Transtevère.

Mais les basiliques subirent de nouveaux changements lorsqu'au quatorzième siècle l'architecture gothique s'introduisit en Italie et fit prédominer l'ogive. Ce nouvel élément se manifesta d'abord dans les tabernacles (Saint-Paul et Saint-Jean-de-Latran), puis, vers la fin du siècle, dans le bâtiment tout entier : l'hémicycle se transforma, s'allongea, devint un quadrilatère autour duquel circula un autre hémicycle; l'ancien chœur disparut, et le maître-autel, placé jusqu'alors dans la nef transversale, se trouva dans le chœur nouveau. Le tabernacle devint plus grand et plus élevé; les ambons furent supprimés et la chaire vint s'appuyer aux piliers de la nef centrale; aux longues rangées de colonnes furent substitués de hardis piliers. Les mosaïques elles-mêmes furent abandonnées, et durant cette période', et bien plus encore dans celle qui suivit, et qu'on nomma celle de la Renaissance, les anciennes basiliques perdirent tout à fait leur caractère original, dont il ne resta plus que la forme générale. Saint-Boniface de Munich nous offre, dans les temps modernes un exemple des anciennes basiliques. Cf. les *Basiliques de Rome chrétienne, avec 50 gravures* et les *Basiliques de Rome chrétienne dans leur rapport avec les idées et l'histoire de l'architecture ecclésiastique*, par Ch.-K.-J. Bunsen, Munich. Baron Théodore de Bussière, *les sept Basiliques de Rome*, 2 t. in-8°, Paris, 1845.

WERFER.

BASILIQUES, τὰ βασιλικά (sc. νόμιμα), ὁ βασιλικός (sc. νόμος), et ἑξηκοντάβιβλον ou ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων.

Ces appellations, tirées de βασιλεύς, et non, comme le croient plusieurs, de l'empereur Basile, désignent une collection de lois qui fut rédigée sous Léon le Sage (886-911) pour l'empire romain d'Orient; ce n'est autre chose qu'une édition grecque des recueils de Justinien. Le caractère ferme et général que les travaux ordonnés par Justinien avaient imprimé à la jurisprudence s'était singulièrement effacé vers le neuvième siècle. De nombreuses Novelles des empereurs, explicatives, complétives ou abrogatives des anciennes, des travaux multiples, des commentaires disparates, des traductions du latin qui se mourait en un grec libre fort difficile à comprendre, à cause des nombreux mots latins qui s'y étaient conservés, rendaient l'intelligence et l'application du droit tellement incertaines et difficiles qu'un nouveau recueil était absolument nécessaire. L'empereur Basile le Macédonien ordonna qu'on publiât un manuel du droit romano-grec (πρόχειρον τῶν νόμων), et un ouvrage plus considérable (ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων), dont la nature et l'histoire sont toutefois fort obscures.

Ces recueils de lois n'étaient nullement rédigés dans le but de déroger aux anciennes sources du droit; ils étaient destinés à faciliter les recherches et l'application de ces immenses matériaux de jurisprudence. A la place de l'ἀνακάθαρσις, que nous venons de mentionner, Léon le Sage fit paraître les *Basiliques*. C'est un recueil des traductions et commentaires grecs des livres de droit de Justinien, des Novelles et du *Procheiron* de Basile, dans lequel tout ce qui, dans les sources, se trouve édicté sur une même matière est rangé sous le même titre. Les Basiliques sont divisées en 60 livres partagés en titres, chapitres et paragraphes. On a réfuté dans les temps modernes l'assertion de Balsamon selon laquelle l'empereur Constantin Porphyrogénète aurait fait de nouveau élaborer les Basiliques. Les collections justiniennes conservèrent leur au-

torité à côté des Basiliques, et ce fut au douzième siècle seulement que l'opinion prédomina dans la pratique qu'il ne fallait admettre des lois de Justinien que ce qui était conservé dans les Basiliques. On comprend que, le gouvernement impérial ayant toujours étendu son influence sur les affaires ecclésiastiques en Orient, ce grécisisme des lois dut être de quelque importance pour l'Église orientale; mais il se trouva que, précisément par rapport au droit ecclésiastique, le code de Justinien conserva son autorité à côté des Basiliques et resta longtemps en vigueur dans les recueils postérieurs des lois civiles ayant rapport au droit ecclésiastique. Aujourd'hui encore les Basiliques ont un mérite réel au point de vue critique, et à un moindre degré au point de vue exégétique, pour l'étude du droit romain. Les *scolies* ajoutées aux Basiliques sont très-importantes; ce sont des fragments d'anciennes traductions et de commentaires du droit romain.

On n'est pas d'accord sur le nom de celui à qui sont dues ces additions. Zachariæ admet qu'elles n'ont été ajoutées que d'après l'ordre de Constantin Porphyrogénète ou du moins sous son règne, tandis que Heimbach soutient que le texte et les scolies sont de la même époque. Enfin des remarques nouvelles, ajoutées plus tard, formèrent une sorte de glose, *glossa ordinaria*. Les Basiliques ne nous sont parvenues qu'incomplètes; Annibal Fabrot donna le premier le texte grec et tous les fragments connus de son temps avec une traduction latine, en 1647, à Paris; Othon Reitz y a ajouté un supplément (Leyde, 1765). Une nouvelle et excellente édition donnée par C.-W. Heimbach a paru depuis 1833 à Leipzig, et a été complétée par un supplément dû à Zachariæ Lingenthal (1846). HILDENBRAND.

BASILISQUE, empereur de Byzance. L'empereur Marcien, époux de Pulchérie, fille du premier empereur romain d'Orient, mort en 457, eut pour successeurs au trône de Byzance d'abord Léon Ier, qui y parvint grâce au patrice arien Aspar, ensuite son petit-fils Léon II, qui, n'ayant régné qu'environ un an, eut lui-même pour héritier son père, Zénon l'Isaurien, époux d'Ariane, fille de Léon Ier (474). Basilisque, frère de Vérine, épouse de Léon Ier, qui l'avait mis à la tête de son armée, chassa Zénon. A peine maître de l'empire il fut poussé par sa femme, l'eutychienne Zénonis, à se prononcer contre les décisions du concile de Chalcédoine qui avaient condamné Eutychès et Dioscure (451). En effet, un décret impérial déclara la nullité de ces décisions, et le patriarche Acace fut invité à consacrer le décret impérial en convoquant un concile. Mais, avant que Basilisque pût parvenir à réaliser ce projet, son armée fit défection, se soumit à Zénon, qui s'était réfugié en Isaurie, et Basilisque, après avoir voulu être maître à la fois de l'empire et de l'Église, se vit contraint de se réfugier avec sa femme et son enfant dans un sanctuaire, où il mourut de faim. Ce fut sous son règne de deux ans qu'eut lieu le grand incendie de la bibliothèque de Constantinople, qui dévora cent vingt mille volumes et fit périr trois chefs-d'œuvre de l'antiquité, les statues de la Junon de Samos, de la Minerve de Linde et de la Vénus de Gnide. HÖFLER.

BASNAGE. Famille de savants jurisconsultes et de prédicateurs, qui, pendant plus d'un siècle, furent, par leur activité pratique et leurs nombreux écrits, les plus fermes soutiens et les plus habiles défenseurs du calvinisme en France et en Hollande. L'aïeul des Basnage fut d'abord prédicateur à Norwich, en Angleterre, puis à Charenton, où il eut pour successeur au même titre son fils BENJAMIN (né en 1580). Celui-ci, appelé dans différents

synodes pour y défendre les opinions calvinistes, composa un *Traité de l'Église* fort estimé des réformés, et mourut en 1652, après avoir été cinquante et un ans prédicateur de Charenton. Son fils aîné, ANTOINE (né en 1610), devint prédicateur à Bayeux, se réfugia en Hollande après la révocation de l'édit de Nantes, et mourut en 1691 prédicateur à Zutphen. Son plus jeune fils, HENRI DU FRANQUENAI, né le 16 octobre 1615 à Sainte-Mère-Église, près Charenton, fut un des meilleurs avocats du parlement de Rouen; il composa un ouvrage fort estimé, connu sous le titre de *Coutumes du pays et duché de Normandie, avec commentaires*, 2 vol. in-fol., 1678, 1681, 1694; en outre un *Traite des Hypothèques*, 1687 et 1724, in-4°. — Il mourut le 20 octobre 1695, et l'on publia à deux reprises, en 1709 et 1776, ses *Œuvres complètes*, 2 vol. in-fol. Il avait eu deux fils, dont le plus jeune, HENRI DE BEAUVAL (né à Rouen le 7 août 1656), succéda à son père comme avocat au parlement de Rouen, et outre beaucoup d'ouvrages estimés, parmi lesquels on compte surtout son *Histoire des ouvrages des savants*, 24 vol. in-8°, continuation des *Nouvelles de la république des lettres*, de Bayle, publia l'édition augmentée et améliorée du *Dictionnaire universel, recueilli et compilé par feu M. Antoine Furetière*, Rotterdam, 1701, 3 volumes in-fol., et un petit traité intitulé : *Tolérance des Religions*, 1684, in-12. L'aîné, JACQUES BASNAGE DE BEAUVAL, devint le membre le plus remarquable de toute la famille. Né à Rouen le 8 août 1653, il étudia la théologie à Saumur, Genève et Sedan, et fut appelé en 1676 en qualité de prédicateur dans sa ville natale. Après la révocation de l'édit de Nantes il se rendit en Hollande, devint prédicateur de la paroisse wallonne de Rotterdam, puis de la Haye, en 1709, et fut employé, comme historiographe des états de Hollande, dans les affaires d'État. Sa modération et son éloquence l'avaient fait considérer à la cour de France, dont les sollicitations lui firent composer ses *Instructions pastorales aux réformés de France sur l'obéissance due au souverain*, 1720; et lorsqu'en 1716 l'abbé Dubois, depuis cardinal, fut envoyé à la Haye pour y traiter de la paix, le duc d'Orléans lui prescrivit de suivre dans ses négociations les conseils de Basnage, ce qui eut lieu en effet et amena le traité du 14 janvier 1717. Basnage recouvra, en récompense de ses bons services, tous les biens de sa famille, qui avaient été confisqués en France, à laquelle il avait conservé un patriotique amour. Il mourut le 22 décembre 1723, d'autant plus estimé des Catholiques pour son instruction et son irréprochable caractère qu'ils avaient eu plus à se plaindre des erreurs héréditaires de sa famille. Les protestants ont exagéré les services rendus par Basnage à la science, et Voltaire pense qu'il était né pour être ministre d'État plutôt que pour être ministre de la parole de Dieu. Nous reconnaissons volontiers son mérite d'historien et de savant; nous rendons hommage à son caractère, et nous le plaçons sans contredit à la tête des protestants français qui ont été utiles à l'histoire de l'Église. Toutefois il nous est impossible, comme le veulent les protestants, de le mettre en parallèle avec son adversaire Bossuet. Ses ouvrages les plus importants sont :

I. Son *Histoire de l'Église depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, Rotterdam, 1699, 2 vol. in-fol. Déjà auparavant il avait écrit, contre l'*Histoire des Variations des Églises protestantes* de Bossuet, une *Histoire de la religion des Églises réformées*, Rotterdam, 1690, 2 vol. in-12, à laquelle Bossuet répondit par sa *Défense des*

Variations contre la réponse de M. Basnage, Paris, 1690, in-12. Basnage fondit son histoire de la religion réformée avec son premier et principal ouvrage, dont il parut alors plusieurs éditions successives à Rotterdam, 1721, 5 vol., et dont la plus complète est celle de 1725, en 2 vol. in-4°. Le but principal de ce livre est de combattre l'idée catholique du chef visible de l'Église et de prouver que, d'un côté, la doctrine des réformés a eu des partisans à travers tous les siècles, et, de l'autre, qu'elle n'a pas subi de changement capital depuis la réforme, tandis qu'il prétend voir de nombreuses modifications dans l'enseignement de l'Église catholique. Basnage, qui ne réussit guère à démontrer sa thèse, n'aurait certes pas eu le courage de poursuivre s'il avait pu assister à la dissolution dans laquelle est tombée de nos jours la doctrine protestante. L'histoire du protestantisme a depuis lors, et par elle-même, complétement réfuté l'ouvrage de Basnage.

II. L'*Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément à l'histoire de Josèphe*, 1706, 5 vol. in-12, et la Haye, 1716, 15 vol. in-12. Cet ouvrage a été réimprimé, avec des additions et des changements, par Dupin, Paris, 1710, 7 vol. in-12; L.-M. Boissy y ajouta ses *Dissertations critiques pour servir d'éclaircissements à l'histoire des Juifs avant et depuis Jésus-Christ, et de suite à l'histoire de Basnage*, 1785, 2 vol. in-12, traduit en anglais par Taylor, et par beaucoup d'autres en diverses langues. Ce livre est le fruit d'une profonde érudition et des recherches les plus solides; il est extrêmement recommandable quant à la partie ancienne, mais il laisse beaucoup à désirer pour la partie des temps plus modernes.

III. Les *Antiquités judaïques, ou Remarques critiques sur la république des Hébreux*, 1713, 2 vol. in-8°, ont conservé une grande valeur comme complément des *Cunæi Respublica Hebræorum*.

IV. Basnage s'essaya aussi, non sans succès, dans l'histoire profane, par ses *Annales des Provinces-Unies depuis les négociations pour la paix de Munster*, 1719 et 1726, 2 vol. in-fol. Il y raconte l'histoire de 1646 à 1678 avec une partialité évidente pour la France. Il laissa parmi ses manuscrits la continuation de ce livre jusqu'en 1684 et une esquisse jusqu'en 1720.

V. En outre il écrivit une intéressante *Dissertation historique sur les Duels et les ordres de Chevalerie*, 1720, in-8°, et plus tard le livre singulier et presque catholique *de la Communion sainte*, souvent cité, et une *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, avec cent trente-neuf gravures estimées, de Romain de Hoogue, Amsterdam, 1704, réimprimé sous le titre de *Grand Tableau de l'Univers*, Amsterdam, 1714, ainsi que plusieurs *Sermons* et *Traités de controverse*. La liste la plus complète de ses ouvrages se trouve dans Nicéron, t. IV, p. 294, et t. X, p. 147; sa vie, dans l'édition nouvelle, due à ses soins, de *Canisii Lect. antiq.*, 1725, et dans le deuxième volume de ses *Annales des Provinces-Unies*.

Un autre membre de la famille Basnage, quoique moins distingué que le précédent, mérite aussi d'être cité : c'est SAMUEL BASNAGE DE FLOTTEMANVILLE. Il était fils d'Antoine, que nous avons nommé plus haut. Il naquit à Bayeux en 1638 et prêcha d'abord à côté de son père, jusqu'au moment où il s'enfuit avec celui-ci en Hollande. Il succéda à son père comme prédicateur de Zutphen et y mourut en 1721.

Comme son cousin avait écrit contre Bossuet, il dirigea, mais avec moins de

talent, ses ouvrages historiques contre Baronius. Il ne manquait ni d'érudition, ni de pénétration ; mais il n'avait pas le vrai sens historique et prenait trop souvent des hypothèses ingénieuses pour des preuves. Dans son premier écrit : *de Rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes historico-criticæ, in quibus cardinalis Baronii Annales ab a. CXXXV, in quo Casaubonus desiit, expenduntur*, 1692, in-4°, il continue les recherches et les observations de Casaubon sur Baronius, seulement durant une période décennale, jusqu'en 44. Ses *Annales politico-ecclesiastici annorum DCXLX, a Cæsare Augusto usque ad Phocam*, Rotterd., 1706, 3 vol. in-fol., embrassent, outre les faits ecclésiastiques, les événements politiques, mais ne vont pas au delà de 602 et ne peuvent en aucune façon soutenir la comparaison avec les *Annales* de Baronius ; elles sont même bien en arrière de divers commentaires et rectifications postérieures des travaux de Baronius, notamment de l'ouvrage du Franciscain Antoine Pagi, si judicieux et si attentif à ne pas prendre de simples présomptions pour des preuves historiques. Outre ces ouvrages d'histoire ecclésiastique il composa encore une *Morale théologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme*, Amst., 1703, 2 vol., plus nuisible qu'utile à la morale chrétienne en ce qu'il cherche à l'affranchir de la dépendance de la dogmatique plus qu'on ne l'avait essayé jusqu'alors, et la fait entrer dans la voie mesquine et rationelle dans laquelle elle s'est traînée depuis lors.

Cf. *Biogr. univers.*, t. III, p. 493, et *Journal des Savants* de 1693, p. 35 ; 1695, p. 474, et 1707, p. 769-776.

SETTERS.

BASTON (GUILLAUME-ANDRÉ-RENÉ), né à Rouen le 29 novembre 1741, entra dans l'état ecclésiastique, devint professeur de théologie à Rouen, émigra pendant la Révolution, et devint, après le concordat de 1801, grand-vicaire de Rouen. En 1813 Napoléon le nomma évêque de Séez, mais il fut obligé de quitter son évêché après la chute de l'empereur. Il mourut à Saint-Laurent, le 26 septembre 1825. On a de lui, entre autres : *Cours de Théologie* (avec l'abbé Touvache), 1773-1784 ; *Réclamations pour l'Église de France contre M. de Maistre*, 2 vol. in-8°, 1821-1824 ; *Antidote contre les erreurs et la réputation de l'Essai sur l'Indifférence*, etc., 1823 ; *Concordance des lois civiles et des lois ecclésiastiques de France sur le mariage*, 1824. Cf. *Notice biograph. sur l'abbé Baston*, Rouen, *Ami de la Religion*, nos 1276, 1281 et 1283.

BATH. *Voyez* MESURE.

BATHILDE (SAINTE), reine de France. Les Anglo-Saxons (1) avaient coutume de vendre leurs enfants. On connaît comme ayant acheté de ces enfants le Pape S. Grégoire le Grand, S. Éloi, évêque de Noyon, Richard, abbé de Centula, et d'autres. C'est ainsi que la jeune Anglo-Saxonne Bathilde fut vendue au maire du palais frank Erchinoald. Sa vertu et ses qualités l'élevèrent bientôt sur toute la maison de son maître, à peu près comme autrefois Joseph sur celle de Putiphar. Après la mort de sa femme, Erchinoald voulut épouser Bathilde, qui refusa ; elle était réservée à de plus hautes destinées. En effet, vers 649 elle devint la femme du roi des Franks Clovis II, âgé de dix-sept ans, et, après la mort de ce prince, en 657, régente du royaume, au nom de ses trois fils mineurs, Clotaire, Childéric et Théodoric. Sa piété se signala par de nombreux dons faits aux églises, aux couvents, aux pauvres, par la fondation d'hôpitaux, le rachat des esclaves et des serfs, anglo-saxons surtout. Elle défendit la traite des esclaves, s'efforça d'extirper la simonie et d'autres

(1) *Voy.* cet article.

abus en s'appuyant du concours des évêques zélés comme S. Éloi, Audoène, etc. Elle se servait surtout, dans ses bonnes œuvres, du ministère de l'abbé Génésius, qui devint plus tard évêque de Lyon. Elle concourut par de riches présents à la construction des basiliques des Apôtres S. Pierre et S. Paul à Rome, et répandit ses libéralités sur les pauvres de cette ville. Vers 664 Bathilde se retira entièrement des affaires de l'État et se rendit dans le couvent de Chelles, non loin de Paris, qu'elle avait richement doté, dans lequel beaucoup d'Anglo-Saxonnes de distinction servaient Dieu, et où elle mourut saintement le 30 janvier 680. Parmi les nombreux couvents qu'elle fonda on remarque surtout le couvent de Corbie (1), en Picardie, qui devint si célèbre, et celui de Jumiéges, en Normandie. *Voy.* Mabill., *Acta SS. Sæc. II, vita S. Bathildis ad ann.* 680; Boll. et Sur. ad 30 Jan.; Damberger, *Hist. synchron.*, t. II, p. 73. SCHRÖDL.

BATH-KOL (בַּת קֹל, c'est-à-dire fille de la voix). C'est, selon les Juifs, le dernier degré de la Révélation. Ils divisaient en effet celle-ci, suivant la forme sous laquelle elle se communique, en quatre degrés descendants :

1° Le don de prophétie, נְבוּאָה;

2° Le don du Saint-Esprit, רוּחַ הַקֹּדֶשׁ;

3° Urim et Thummim, אוּרִים וְתֻמִּים;

4° Bath-kol.

Bechai, *ad* 5 *Mos.*, 33, 8, dit : *Scito autem quod quatuor in prophetia existunt gradus : filia vocis, Urim et Thummim, Spiritus Sanctus et prophetia. Omnium vero istorum graduum subsequens superior est proxime præcedente* (2).

(1) *Voy.* CORBIE.

(2) Conf. Danz, *de Inauguratione Christi*, p. 80.

Les Juifs désignent comme premier degré de la Révélation la prophétie, qui est le cas où la Révélation divine se communique à l'homme dans une vision, une apparition, un songe, et ils se fondent sur le texte de Moïse (1) où il est dit : « S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou je lui parlerai en songe. » Lors même, disent-ils, que, dans ce cas, celui qui reçoit la Révélation est éveillé, l'activité de ses sens n'en est pas moins suspendue, et il est complétement ravi à l'action de ce monde; ce qu'ils prouvent par les passages de Dan., 8, 17 et 18; 10, 8 et 9 (2). Dans les deux cas le prophète voit une figure que lui explique, tantôt un Ange, comme dans Zachar., 1, 8 et 9; tantôt un saint, comme dans Daniel, 8, 13; tantôt un homme, comme dans Dan., 10, 5 et 18; Ézéch., 40, 3; ou bien le prophète entend une voix, sans voir personne, comme I Rois, 3, 4; Ézéch., 1, 28; Dan., 8, 16; mais partout, disent-ils, sous quelque forme qu'il paraisse, c'est toujours un Ange qui communique la révélation divine, Moïse seul ayant reçu les communications immédiates de Dieu, en état de veille, car il est dit de lui (3): « Je lui parle bouche à bouche. »

Celui donc qui a reçu une communication divine, sous une des formes que nous venons d'indiquer, est nommé par les Hébreux un prophète, dans le sens strict. Moïse, ayant communiqué directement avec Dieu, forme une exception qui constitue sa prééminence sur les autres prophètes (4).

Le second degré, le don du Saint-

(1) *Nombr.*, 12, 6.

(2) Conf. David Kimchi, *Præf. in Psalmos*, in Raym. Martini, *Pugn. Fidei*, ed. Carpzov, p. 121, et Maimonides, *in More Nebuchim*, ed. Buxtorf, p. 307.

(3) *Nombr.*, 12, 8.

(4) Conf. Maimonides, l. c., p. 307, 308, 312, 314, et Albo (*voy.* cet art.) dans le *Sepher Ikkarim*, dans Danz, l. c., p. 100.

Esprit, a lieu dans le cas où un homme éveillé, en pleine jouissance de sa raison, sent en lui quelque chose qui lui inspire des paroles de science ou de louange, de doctrine ou de discipline, des paroles d'avenir. Ce qui, dans ce cas, pousse l'homme à parler, c'est, disent les rabbins, l'Esprit de Dieu (רוּחַ יְהוָֹה) ou l'Esprit-Saint (רוּחַ הַקֹּדֶשׁ), d'après le texte II Rois, 23, 2, où David dit : « L'Esprit de Jéhova a parlé par ma bouche ; sa parole a été sur ma langue ; » et le Ps. 50, 11 : « Ne retirez pas de moi votre Esprit-Saint, » etc. Celui qui parle ainsi parle par le Saint-Esprit, et les livres qu'il compose sont dictés par le Saint-Esprit (כְּתוּבִים בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ). Ils comptent parmi ceux-ci les livres qui, dans l'Ancien Testament, sont dans la classe des hagiographes, כְּתוּבִים (1). Toutefois ils reconnaissent que l'Esprit-Saint assiste le prophète aussi bien que le rédacteur de ces livres inspirés, et qu'ainsi le principe de la Révélation est le même pour les deux ; car Maimonide, parmi les priviléges de Moïse sur les autres prophètes, cite aussi celui-ci : *Omni tempore quo volebat Spiritu Sancto induebatur, et residebat super eum prophetia* (2) ; et dans le Talmud (Sanhédrin) il est dit des derniers prophètes : *Tradunt magistri : Ex quo mortui sunt prophetæ posteriores, Haggæus, Zacharias et Malachias, ablatus est Spiritus Sanctus ab Israele* (3).

Ainsi la différence entre le premier et le second degré ne consistait pas, d'après eux, dans la matière, mais seulement dans la forme ; c'est pourquoi ils nomment aussi les hagiographes prophètes, dans un sens plus large : *Generaliter tamen*, dit d'eux Maimonide (1), *etiam Prophetæ vocantur*. Cela est conforme à la nature des choses ; car Dieu s'est certainement révélé de diverses manières (2) ; mais ce qui vient de lui est également vrai sous quelque forme que ce puisse être : il n'y a pas de degré dans la vérité.

Il est étonnant que les Juifs comptent Daniel parmi les hagiographes, et non parmi les prophètes proprement dits, quoiqu'il possède les caractères qu'ils assignent aux prophètes et que c'est de lui qu'ils les ont pris en partie pour en faire les marques de la prophétie. Ils donnent pour motif que Daniel, même après son réveil, appelle encore songe les révélations qu'il a eues, comme 2, 19 ; 7, 1, 2, 15 ; 8, 27 ; comme a fait Salomon, III Rois, 3, 5 et 15, tandis que les autres prophètes, à leur réveil, nomment leur songe non plus un songe, mais une prophétie (3). Mais cette subtilité rabbinique n'est ni fondée sur le passage de Moïse qu'ils allèguent (4), ni connue dans l'ancien judaïsme, et ne peut par conséquent nuire en rien à l'autorité prophétique de Daniel, qui, à l'origine, se trouvait dans la classe des prophètes. Il n'est pas douteux que la division des livres de l'Ancien Testament en trois classes, *loi, prophètes* et *hagiographes*, provient de ceux qui réunirent ces livres (Esdras et Néhémias) (5), puisqu'elle est déjà employée par Jésus, fils de Sirach, dans sa préface ; mais il ne se trouvait parmi les hagiographes, comme nous le voyons dans Flavius Josèphe (6), que les quatre livres qu'ils attribuaient aux rois David et Salomon (les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste) ; tous les autres, à l'excep-

(1) Conf. David Kimchi, *Præf. in Psalm.*, in Raym. Martini, *Pugn. Fidei*, p. 122, et Maimon., *in More Nebuchim*, p. 317.

(2) Conf. Raym. Mart., *Pugn. Fidei*, p. 123.

(3) Conf. Coch, *Duo Tituli Talmudici, etc.*, p. 156.

(1) *In More Nebuchim*, p. 319.

(2) *Hébr.*, 1, 1.

(3) Conf. Maimonides, *in More Nebuch.*, p. 319.

(4) *Nombr.*, 12, 6.

(5) *Voy. Talmud Boba Bathra*, fol. 15, 1 et 2. *Mach.*, 2, 23.

(6) *Contra Apionem*, lib. I, c. 8.

tion du Pentateuque, appartenaient à la classe des prophètes. Le fondement de la division suivie par les collectionneurs peut avoir été la différence qu'ils faisaient entre un prophète dont la prophétie était la charge et la mission, et ceux qui n'avaient pas cette charge ; ils mettaient les livres de Moïse hors ligne et en faisaient une classe à part, parce que Moïse était le prophète par excellence; ils plaçaient dans la deuxième classe, ou celle des prophètes, tous les autres livres, parce que, malgré le contenu purement historique de plusieurs d'entre eux , ils les tenaient tous pour avoir été rédigés par des prophètes, dont la prophétie était la mission spéciale.

Au temps de Flavius Josèphe, c'est-à-dire dans la seconde moitié du premier siècle de l'ère chrétienne, Daniel était encore compté parmi les prophètes ; aussi est-il positivement appelé ainsi dans le Nouveau Testament (1) ; mais au temps de S. Jérôme, c'est-à-dire au quatrième siècle, il était déjà cité, comme on le voit dans son *Prolog. gal.*, parmi les hagiographes, et par conséquent c'est entre le deuxième et le quatrième siècle après Jésus-Christ que les rabbins l'ont relégué dans cette classe.

Le troisième degré, ou *Urim* et *Thummim*, était la voie légale pour interroger Dieu, et la réponse était considérée comme une Révélation divine. En effet il était commandé par la loi que, dans les cas douteux et graves où pouvait se trouver le peuple d'Israël, le grand-prêtre parût devant Jéhova avec les Urim et Thummim, lui demandât conseil, et qu'on eût à suivre la réponse faite au grand-prêtre (2).

Les Urim et Thummim consistaient dans le rational du grand-prêtre (3), qui était fait d'étoffe de fin lin retors de diverses couleurs, large et haut d'une palme, carré et double par conséquent, creux au dedans et garni au dehors de quatre rangées de trois pierres précieuses, portant les noms des douze tribus. Le grand-prêtre mettait ce rational par-dessus l'éphod (manteau long par derrière, court par devant) lorsqu'il remplissait ses fonctions ou devait consulter le Seigneur.

Dans ce cas il se nommait aussi le rational du jugement (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט) (1), et la réponse était le jugement de l'Urim (מִשְׁפַּט הָאוּרִים) (2). Les Urim et Thummim étaient deux signes visibles (3), dont on n'indique pas plus spécialement la matière et la forme, et qui devaient être les symboles de ce que faisait le grand-prêtre. Leur signification ressort de leur nom et du but de l'action : Urim (אוּרִים) signifie lumière, et Thummim (תֻּמִּים) vérité. Ils signifiaient donc qu'après avoir interrogé Dieu l'obscurité se dissipait et la vérité éclatait.

L'opinion commune est que les Urim et Thummim étaient deux pierres, dont l'une signifiait l'affirmative, l'autre la négative ; que le grand-prêtre les tirait au sort, et que la décision qu'il portait dépendait de la pierre qui lui était échue; mais il n'y a pas la moindre trace de cela dans les passages où il en est question, et ce n'est qu'une pure conjecture. Si quelque chose de plus que ce qu'indique le texte avait été nécessaire pour cette consultation, certes, d'après les habitudes de la législation mosaïque, cela se trouverait consigné en détail ; mais comme il n'y a rien, on n'a aucune raison d'aller au delà du texte, d'autant plus que le texte ne laisse rien à désirer.

(1) *Matth.*, 24, 15.
(2) *Nombr.*, 27, 21.
(3) *Lévit.*, 8, 8.

(1) *Exode*, 28, 29, 30.
(2) *Nombr.*, 27, 21.
(3) *Ecclésiast.*, 45, 10.

Le grand-prêtre, lorsqu'on lui avait soumis la question, allait, revêtu de l'éphod, des Urim et Thummim, se présenter devant Jéhova (devant l'arche d'alliance ou ailleurs), et, quand la réponse de Dieu lui était donnée, il venait la proclamer. C'est pourquoi les Juifs le considéraient comme inspiré dans ce cas, et par conséquent les Urim et Thummim, qui donnaient leur nom à toute la cérémonie, n'étaient pas un degré spécial de révélation, mais un mode particulier du second degré ; car Maimonides dit : *Talis* (i. e. *secundi gradus*) *erat omnis summus Pontifex, a quo responsa petebantur per Urim et Thummim, sicut sapientes nostri dicunt : « Majestas divina habitat super eum, et loquitur per Spiritum Sanctum* (1). » Il y a dans l'Ancien Testament plusieurs cas de ce genre, par exemple : I Rois, 14, 18, et 19 ; 22, 10; 23, 2 sq., 30, 7; II Rois, 2, 1 ; Esdr., 2, 63 ; Néh., 7, 65. Mais on provoquait aussi les prophètes à consulter Dieu dans les choses douteuses, par exemple : I Rois, 9, 6 et 9; 28, 6. Les Urim et Thummim durèrent jusqu'à la ruine du second temple ; mais on ne les consulta que dans le premier, parce que, disent les Juifs, au temps du second temple l'Esprit-Saint ne résidait plus en Israël. Maimonides dit (2) : *Urim et Thummim fiebant in domo secunda, ut perficerentur octo vestes, etsi per illa non ederentur responsa. Cur vero per illa* (*in domo secunda*) *nemo consulebat ? Quia ibi non erat Spiritus Sanctus*. On peut par conséquent admettre que, durant le second temple, on ne consultait plus par les Urim et Thummim ; ils étaient portés par le grand-prêtre, comme il ressort non-seulement du texte de Maimonides qu'on vient de lire, mais d'un texte de l'Ecclésiastique, 50, 11, où il est question des vêtements du grand-prêtre et de tous les ornements qu'il portait, auxquels appartenait le rational avec les Urim et Thummim, et qu'avait revêtus Simon le Juste, et enfin d'un texte d'Esdras, 2, 63, où leur existence est supposée.

(1) Conf. Raym. Mart., *Pugn. Fidei*, p. 124.
(2) Raym. Mart., l. c.

Par contre, l'assertion des rabbins, qui prétendent que depuis Esdras, c'est-à-dire après la mort des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, le Saint-Esprit ou le don de prophétie se retira d'Israël, ne s'accorde pas avec l'ancien judaïsme ; car si les Juifs d'alors avaient eu cette croyance ils n'auraient pas fait allusion aux Urim et Thummim et n'auraient pu attendre des prophètes nouveaux. Or dans Esdras (1) on voit une affaire remise jusqu'à ce qu'il s'élève un pontife avec les Urim et Thummim; et de même, dans les Machabées (2), jusqu'à ce qu'il s'élève un prophète digne de foi ; et c'est ainsi que beaucoup de Juifs tinrent pour prophètes Jean-Baptiste (3) et le Christ (4). Ils ne croyaient par conséquent pas que le don de prophétie se fût éteint dans Israël avec Malachie, et la doctrine des rabbins postérieurs est erronée à cet égard.

Le quatrième degré, Bath-Kol, fut, d'après les rabbins, substitué aux Urim et Thummim. Il n'est pas question de Bath-Kol dans l'Ancien Testament; il n'en est parlé que dans le Talmud et chez les rabbins; elle désigne une voix du Ciel (קֹל מִן הַשָּׁמַיִם). Dans la Gémara (Sanhédrin) (5) il est dit : « Nos maîtres nous apprennent que, lorsque les derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, furent morts, le Saint-Esprit se retira d'Israël.

(1) 2, 63.
(2) I *Mach.*, 4, 46 ; 14, 41.
(3) *Matth.*, 14, 5.
(4) *Ibid.*, 25, 11.
(5) Coch, l. c., p. 156.

Toutefois ils se servaient de la Bath-Kol; » et Bechai, *ad 5 Mos.*, 33, 1, dit : « Les hommes pieux qui vivaient du temps du second temple se servaient de la Bath-Kol, le don de prophétie par les Urim et Thummim ayant cessé (1). » Enfin dans le livre de Cosri (2) il est dit : « Jamais le don de prophétie, ou, ce qui en tenait lieu, la Bath-Kol, n'a été retiré aux gens pieux (3). » Voici comment s'exprime Thasiphtha (4) sur la nature de cette voix du Ciel : « Quelques-uns disent que ce n'est pas la voix même du Ciel qui a été entendue, mais une autre qui en provient, comme, lorsque quelqu'un frappe fortement sur un objet, on entend un retentissement au loin, et c'est pourquoi cette espèce de révélation est nommée *Fille de la voix*, בַּת קֹל. » On a faussement conclu de ce texte que les Juifs prenaient l'écho pour la Bath-Kol; ils exprimaient simplement par là que c'était une voix moyenne, intermédiaire. L'opinion que les Juifs entendaient par ces mots le tonnerre ou l'écho du tonnerre est tout aussi fausse, car il n'en est nullement question dans les passages qui parlent de cette voix, laquelle, d'après Maimonides, était perçue au dedans, et non au dehors (קֹל מוּשְׂכָּל וְלֹא קֹל מוּחָשׁ) (5).

Le Talmud et les rabbins désignent les sages et les hommes pieux comme les personnes douées de ce degré de révélation. Dans le livre Cosri (6) il est dit : *Præstantiores sapientum durante templo secundo videbant figuras, et audiebant Filiam vocis* (Bath-Kol), *qui gradus est piorum, quo gradus prophetarum est superior* (7). Les sages sont, chez les Juifs, les rabbins de première classe, qui ont propagé verbalement la tradition et se nomme *Thannaim* (transmetteurs); ceux-commencent avec Esdras et se te minent avec Juda Hakkadosch (1), q rédigea la Mischna et y consigna p écrit la tradition (2). Ainsi, d'après l données des rabbins, la Bath-Kol du de 450 avant Jésus-Christ jusqu'aux e virons de 220 après Jésus-Christ, p conséquent un certain temps à côte d Urim et Thummim, qu'on ne consult plus, disent-ils. Quant à l'origine de Bath-Kol, il n'y a presque pas de dou que les Juifs la faisaient descendre, non Dieu, mais des Anges ou même d'Éli et c'est pourquoi ils considéraient la p role des sages et des hommes pieux co me la fille de cette voix; car Rabbi Sa Éliéser dit d'elle expressément (3) : *N ex ore ipsius Majestatis divinæ fui quia si sic esset foret prophetia. Is vero historiæ durante templo secun contigere, quum dudum perierat pr phetia, aut saltem ex quo Haggæu Zacharias et Malachias mortui fu rant. Verum Filia vocis* (Bath-Ko *juxta conclusum utebantur etia post domum secundam vastatam prout evincitur capite 1. Jebamoth Atque ita dicendum est quod* ANGE LIS USI FUERINT, *aut, secundum con clusum*, GABRIEL ERAT (4). Et Jaco ben Chabib dit dans *En Israel*, col. 4 l. 6 de R. Jose : *Supervenit eidem (in ter preces) apprehensio ad similitu dinem prophetiæ exiguæ; quæ ne qu dem per manus Angeli cujusdam co tigit, sed adhuc inferius, per* MANU *Eliæ, corpore atque anima adhuc su perstitis* (5). On peut s'expliquer par l

(1) Conf. *Pugn. Fidei*, p. 124.
(2) 3, c. 41.
(3) Danz, l. c., p. 81.
(4) Coch, l. c., p. 158.
(5) *Voy.* Tholuk, *Comment. sur Jean*, 12, 28.
(6) P. 3, c. 11.
(7) Conf. Danz, l. c., p. 80.

(1) Vers 220 apr. J.-C.
(2) Cf. Dessauer, *Leschon Rabbanan*, p. 21 et Olhonis, *Hist. doctr. misnic.*, p. 155.
(3) Dans Kothnoth, *Or. Tract. Sota*, f. 42, c. 1
(4) Danz, l. c., p. 95.
(5) *Ibid.*, p. 80.

urquoi il considérait, par rapport à la ité, ce degré comme inférieur à celui Saint-Esprit, ainsi que le dit le même eur de *En Israel*, fol. 1, c. 3 : *Filia is in* REI VERITATE (לְפִי הָאֱמֶת) *idus minor est eo quem Spiritum nctum dicimus* (1), et même parfois contestait tout degré de vérité. Ainsi Talmud (2) raconte que R. Éliéser, maître d'Akiba (3), fut excommu- et sa doctrine rejetée par l'as- blée des sages, quoiqu'il soumît sa trine à la décision d'une Bath-Kol que celle-ci eût prononcé en sa fa- ır (4).

D'autres passages du Talmud où il parlé très-légèrement de la Bath-Kol, où il est en même temps affirmé qu'il a pas à y avoir égard, se trouvent ns Danz, *l. c.*, p. 221. Tout cela ne urrait se comprendre si les Juifs aient, même indirectement, fait des- ndre la Bath-Kol de Dieu, parce l'une parole de Dieu, par quelque in- rmédiaire qu'elle parvienne, ne peut re rejetée comme fausse, et qu'ils ac- rdaient pleine croyance à la prophé- e, quoiqu'ils la crussent transmise par s Anges, qu'ils considéraient comme gissant par les ordres de Dieu. Il ut encore remarquer qu'il est er- mé de désigner la voix qu'entendit muel (5) comme Bath-Kol, car cette oix est mise par les Juifs au premier ng et comptée parmi les prophé- es (6).

La Bath-Kol était, par conséquent, ne sorte d'institution qui ne reposait s sur un ordre positif de Dieu dans Ancien Testament comme celle qu'elle devait remplacer, mais que les rabbins avaient introduite subsidiairement et fondée sur un principe moral universel; car il est dit au livre de Cosri, P. 3, ch. XI : *Vir pius* (הָסִיד) *semper est, ac si Majestas divina adesset sibi, et Angeli sua se virtute cum ipso associarent. Quod si in pietate confirmetur, et in locis fuerit recipiendæ divinæ majestatis aptis, associarent se ipsi actu, ut oculariter eos videat, infra prophetiæ gradum. Quem ad modum optimi sapientum in templo secundo videbant hujusque modi figuras, et audiebant Filiam vocis, quæ gradus est piorum* (1). C'est ce qui résulte aussi des expressions : « Les sages (les rabbins) se servent de la Bath-Kol » (par conséquent ils la provoquent); puis de ce qu'ils la circonscrivent en certain temps, à une certaine classe de personnes, et enfin du peu de cas qu'en font les rabbins. Comme la Bath-Kol remplaçait les Urim et Thummim, on peut en conclure qu'elle avait la même destination, savoir de donner des solutions dans des cas douteux ou de donner des réponses sur des choses futures. C'est ce que prouvent les deux exemples que nous citerons pour éclaircir la matière. Ainsi la discussion entre l'école de Schammaï et celle de Hillel fut décidée par la Bath-Kol en faveur de ce dernier et de la manière singulière que voici : « Les principes qu'enseignent Schammaï et Hillel sont des paroles de Dieu; mais il faut suivre les paroles de Hillel en cas de divergence, même sous peine de mort. » Ce qui ne contenta pas tout à fait les Schammaïtes (2).

Dans le traité *Schabbath*, fol. 8, 3, il est raconté : « R. Siméon Ben Lachisch et R. Jochanan désiraient voir R. Sa-

(1) Conf. Danz, *ibid.*
(2) *Baba Mezia*, fol. 59, 2.
(3) *Voy.* cet article.
(4) Conf. Ligthfoot, *Horæ Hebr.*, et *Talm. d Marcum.* 8, 12. Otho, l. c., p. 122, et Danz, l. c., p. 131.
(5) I *Rois*, 3, 4.
(6) *Voy.* Maimonides, *in More Nebuch.*, p. 315.

(1) Danz, l. c., p. 95.
(2) Conf. *Tract. Berachoth*, fol. 3, 2, et Otho, l. c, p. 82 et 86.

muel à Babylone. Ils dirent : « Suivons la Bath-Kol. » Ils passèrent devant une école et entendirent la voix d'un garçon qui lisait les paroles de I Rois, 25, 1 : « Et Samuel mourut. » Ils remarquèrent la rencontre, et il arriva que Samuel mourut à Babylone. De même R. Jona et R. Rose se mettant en voyage pour visiter R. Acha, qui était malade, se proposèrent de consulter la Bath-Kol. En route ils entendirent la voix d'une femme qui disait à sa voisine : « La lumière s'éteint. » Celle-ci répondit : « Puisse la lumière d'Israël ne pas s'éteindre ! » Les deux rabbins interprétèrent ces mots comme prédisant la mort de B. Acha (1). »

On peut aussi conclure de tout cela que le mode de consulter la Bath-Kol était le même que celui dont on se servait pour interroger les Urim et Thummim ; qu'ainsi les sages et les personnages pieux passaient pour posséder la Bath-Kol. On allait les interroger, comme autrefois le grand-prêtre ou les prophètes, et ce qu'ils répondaient, ou même souvent ce qu'ils disaient sans être interrogés, était tenu pour Bath-Kol.

C'est ce que confirment les deux faits cités plus haut de l'enfant et des deux femmes qui n'étaient pas interrogés directement, puisque les deux rabbins avaient résolu de prendre pour Bath-Kol ce qu'ils entendraient d'abord et accidentellement d'une voix humaine. Il est évident que c'est sans fondement que certains exégètes ont voulu expliquer par une Bath-Kol rabbinique ce qui est dit dans S. Matth., 3, 17 ; 17, 5, et S. Jean, 12, 28, où il est question d'une voix directe de Dieu.

WETZER.

(1) Conf. Otho, l. c., p. 87.

BATIMENTS ECCLÉSIASTIQUES. On entend par là les bâtiments que l'Église
construit ou acquiert par un titre lég
achat, échange, cession, prescriptio
don, fondation, à titre d'hérédité qu
conque, par conséquent les églises, ch
pelles, couvents avec leurs dépendanc
séminaires, colléges, maisons curial
dans certains cas maisons d'école et b
timents universitaires, résidences d
évêques, maisons des chanoines et pr
bendiers, tribunaux ecclésiastique
maisons de missionnaires et de pèleri
institutions ecclésiastiques pour les pa
vres, établissements de bienfaisance, h
pitaux, etc., etc. Tous ces bâtimen
sont, dans les pays où subsiste le dro
canon, la propriété de l'Église, consid
rée comme une personne collecti
ayant le droit d'acquérir et d'admini
trer ; mais il faut qu'elle justifie *in co
creto* de leur origine ecclésiastique. I
reste ils sont soumis aux principes d
droit commun, de même que les pr
priétés des particuliers, celles des corp
rations séculières, des sociétés et ass
ciations ordinaires et celles de l'État. E
vertu de leur pieuse destination ils joui
saient autrefois de nombreux privilég
et immunités, et étaient considérés, d'
près le droit romain, comme *res s
cræ*.

D'après les canons on doit tenir élo
gné des églises tout ce qui n'est p
compatible avec leur sainte destinatio
ainsi les affaires de justice, les assem
blées municipales, les affaires de com
merce, les divertissements mondain
les marchés, etc., etc., conformémen
à l'exemple donné par le Christ lui
même (1).

Les bâtiments ecclésiastiques for
ment, avec les autres biens de l'Églis
une sorte d'unité telle que, si un
fondation particulière cesse d'exister

(1) *Matth.*, 21, 12-13. Conf. c. 12, X, *de Vi
et Hon. cler.* (3, 1) ; c. 1, 5, X, *de Immun. ecc
*(3, 49) ; c. 2, eodem in VI (3, 23), *Conc. Trid.
sess*, XXII, *Decr. de observ. et evit. in celeb
miss.*

a propriété appartient au diocèse, qui doit de nouveau l'employer à un usage analogue à sa destination première. L'opinion soutenue dans les temps modernes par C.-F. de Savigny (1), selon laquelle toute propriété les bâtiments ecclésiastiques se perd en même temps que le droit de la fondation locale, est anticanonique et contraire à l'esprit du Catholicisme aussi bien qu'au témoignage de l'histoire; elle a été solidement réfutée par J. Évelt (2).

« En France, les édifices destinés au culte ont été compris dans la confiscation générale des biens du clergé prononcée au profit de l'État par les lois révolutionnaires (3).

Mais, depuis le rétablissement du culte catholique, il est arrivé d'une part qu'il s'est reconstitué des corps légaux capables d'acquérir, tels par exemple que les fabriques (4), et, d'autre part, que l'État a restitué au culte les édifices ecclésiastiques non aliénés qui lui sont nécessaires. C'est ce qui résulte de l'art. 12 du Concordat: « Les églises métro- « politaines, cathédrales, paroissiales et « autres, non aliénées, nécessaires au « culte, seront remises à la disposition « des évêques, » et de l'art. 75 de la loi organique du 8 germinal an X : « Les « édifices anciens destinés au culte ca- « tholique, actuellement dans les mains « de la nation, à raison d'un édifice par « cure et par succursale, seront mis à « la disposition des évêques par arrêté « du préfet du département. »

On s'est demandé quel était l'effet de ces dispositions législatives. Certains auteurs enseignent qu'elles ont le caractère d'une restitution absolue, et qu'aujourd'hui la pleine propriété des églises paroissiales appartient aux fabriques, et celle des églises cathédrales, évêchés et séminaires, aux métropoles ou aux diocèses (1). Mais il est plus généralement admis que les lois précitées n'ont consacré que l'usage incommutable et l'affectation perpétuelle au culte des édifices désignés, tandis que la propriété, avec le droit d'aliéner, si l'édifice remplacé par un autre perd sa destination, reste aux communes pour les églises paroissiales et à l'État pour les cathédrales, etc., etc. (2).

Quant aux églises érigées depuis le Concordat, la propriété s'en règle évidemment conformément au titre et à la fondation; la discussion qui précède ne s'y applique pas. » SARTORIUS.

BATON PASTORAL (*Pedum*, *baculus pastoralis*, *cambula*). S. Isidore de Séville peut être considéré comme le premier auteur ecclésiastique qui fasse mention expresse du bâton pastoral ou de la crosse épiscopale (3). Le Pape ne porte pas de crosse; on en donne pour motif que, selon une vieille légende, S. Pierre fit don de son bâton à S. Euchère, premier évêque de Trèves, ou à S. Martial. On en donne encore plusieurs raisons mystiques, entre autres que la courbure de la crosse est le symbole du pouvoir limité de l'évêque, tandis que celle du Vicaire de Jésus-Christ est sans limite.

Le bâton pastoral a pu, dans le principe, être une nécessité pour des personnages très-âgés, parmi lesquels on

(1) *Syst. du Droit rom.*, t. II, Berl., 1840, p. 264-272.

(2) *L'Église et ses institutions dans ses rapports avec le droit de propriété*, Soest., 1845.

(3) Décret du 2 novembre 1789; loi du 12 juillet 1790; décret du 28 octobre 1790.

(4) *Voy.* AMORTISATION.

(1) Voy. en ce sens Affre, *Administration des Paroisses*, ch. III; de Riancey, *Ami de la Religion*, nos des 25 et 26 avril, 10, 14 et 19 mai 1853.

(2) En ce sens, avis du conseil d'État des 3 nivôse et 4 pluviôse an VIII; cassation, 7 juillet 1840; décret du 30 décembre 1809, art. 106 et suiv. Voir aussi Gaudry, *Législation des Cultes*, n. 718 et suiv. et 1142. Vuillefroy, v° Églises, n. 4. Dufour, *Police des Cultes*, p. 64 et suiv.

(3) *De Eccles. off.*, l. I, c. 5.

choisissait volontiers les évêques. Il était alors de matière commune et sans prix. Aujourd'hui la crosse est souvent de métal précieux, garnie d'ornements et de pierreries.

Bona explique ainsi la signification de la crosse. « La crosse est donnée à l'évêque, ainsi que le sceptre au roi, comme symbole de sa dignité, de son autorité, de sa sollicitude, de sa juridiction. L'Église, en remettant la crosse à l'évêque nouvellement consacré, lui dit : « *Accipe baculum pastoralis officii, ut sis in corrigendis vitiis pie sæviens, judicium sine ira tenens, in forendis virtutibus auditorum animos demulcens, in tranquillitate severitatis censuram non deserens.* » Le coadjuteur ne peut pas, dans toutes les cérémonies liturgiques, porter la crosse. La mitre et la crosse sont corrélatives. Cf. Luc. Ferraris, *Bibliothèque, ad h. v.* MAST.

BATTAGE DU BLÉ. Il se faisait en général, chez les anciens Hébreux, dans une aire (גֹּרֶן). Celle-ci consistait en une place libre, circulaire, située autant que possible sur une éminence ; elle n'avait ni muraille ni toiture. On aplanissait et raffermissait le sol dans une étendue plus ou moins grande, suivant le besoin, et sur cet emplacement on étendait les gerbes et on les battait.

Il y eut trois manières de battre le blé. Au commmencement on faisait sortir le grain de l'épi en le battant avec des fléaux (חָבַט). Plus tard on ne conserva cette pénible méthode que lorsqu'on avait peu de blé (1) ou pour certaines productions, comme le cumin, les légumes à gousse (2). D'ordinaire le grain était foulé par des bœufs, parfois par des chevaux, et l'on voit déjà cette méthode dans la loi mosaïque, où il est expressément défendu de lier la bouche du bœuf qui foule le grain (1). Enfin on inventa des machines à battre qui sont encore en usage aujourd'hui en Orient (2). Elles étaient de deux espèces. Les unes consistaient en une pierre longue, quadrangulaire, taillée à la surface inférieure en forme de lime, ou en un bloc de bois de la même forme, ou bien en un certain nombre de planches superposées dont la planche inférieure était entaillée, garnie de clous ou de pierres aiguisées. On attelait des bêtes de somme à cette machine, qui était traînée par-dessus les épis étendus sur l'aire jusqu'à ce qu'ils fussent broyés. On la nommait מוֹרַג חָרוּץ, ou simplement חָרוּץ, *ou* encore מוֹרַג (3) ; chez les Romains, *traha* ou *trahea*.

L'autre machine consistait en un quadrilatère formé de pièces de bois réunies, au milieu desquelles étaient placés des cylindres garnis également de pierres aiguës, de pointes de fer et de couteaux. Elle avait plus la forme d'un chariot, et était de même roulée par-dessus le blé, dont les cylindres coupaient et broyaient les épis et la paille ; on la nommait אוֹפַן עֲגָלָה ou גַּלְגַּל עֲגָלָה (4) ; chez les Romains, *plostellum Punicum*. Du reste ces machines étaient non-seulement employées pour le battage, mais encore pour mettre à mort des prisonniers de guerre (5).

Après le battage on vannait. Ce qui, après avoir été foulé par la machine, se trouvait étendu sur l'aire, était un mélange de grains, d'épis entiers ou fendus, de paille hachée, de brins de paille, de poussière et de mottes de terre. Ce mélange était jeté contre le vent avec une fourche ou une pelle de bois (מִזְרֶה,

(1) *Juges*, 6, 11. *Ruth*, 2, 17.
(2) *Isaïe*, 28, 27.

(1) *Deut.*, 25, 4.
(2) Conf. Niebuhr, *Description de l'Arabie* p. 158.
(3) II *Rois*, 24, 22. *Isaïe*, 28, 27 ; 41, 15.
(4) *Isaïe*, 28, 27. 28.
(5) II *Rois*, 12, 31. *Amos*, 1, 3.

גְּרִיגֵ) ; les grains de blé, les épis pleins et les mottes de terre tombaient sur le sol ; la paille, les brins de paille et la poussière étaient enlevés par le vent. Le tas, ainsi débarrassé de la paille et de la poussière, était de nouveau étendu sur l'aire, et foulé par des bœufs jusqu'à ce que les grains fussent sortis des épis et les mottes réduites en poussières. On jetait de nouveau le tout contre le vent avec une pelle en bois, et on obtenait ainsi le blé pur de tout mélange. La paille emportée par le vent était rassemblée et employée à nourrir les bestiaux (1) ou à faire des briques (2), ou encore brûlée avec le chaume (3). Le blé était déposé dans des excavations souterraines (4), d'après Pline (5) et Varron (6); il s'y conservait fort longtemps intact, ou bien on le gardait dans des greniers ordinaires (אוֹצָר, אָסָם).

WELTE.

BAUDOUIN, comte de Flandre. Parmi les nombreux comtes de Flandre nommés Baudouin, on distingue, outre Baudouin V, *Insulanus*, tuteur de Philippe Ier, roi de France et adversaire du roi Henri III, Baudouin, neuvième du nom. Contemporain du roi Philippe-Auguste, dont il était le vassal ainsi que de l'empire d'Allemagne, Baudouin entreprit la fameuse croisade qui s'arrêta d'abord à Zara et ensuite devant Constantinople.

Les Flamands et les Vénitiens réussirent à mettre sur le trône de Byzance, à la place de l'usurpateur Alexis III, son frère et son neveu ; mais, celui-ci ayant été détrôné et tué par Murzuphle, les Latins emportèrent Constantinople d'assaut, le 12 avril 1204, et se partagèrent l'empire grec. Constantinople reçut alors un empereur occidental et catholique, un patriarche également catholique et occidental, et le Pape Innocent III, qui d'abord avait frappé les croisés d'excommunication, se vit, d'une manière inattendue, parvenu au but désiré par tant de Papes depuis Léon IX et le schisme de Michel Cærularius. Lorsque la grande querelle entre le sacerdoce et l'empire avait éclaté en Occident, l'Orient avait vu naître le schisme déplorable qui le sépara de l'Eglise latine. Baudouin avait réussi du même coup à terminer la querelle et le schisme, et un florissant avenir semblait s'ouvrir pour l'Europe. Le nouvel empereur s'adressa alors à tous les princes de la chrétienté, les priant d'engager leurs sujets à se rendre à Byzance pour soutenir par de larges colonisations le nouvel empire ; mais il ne fut pas donné à Baudouin d'en établir solidement les bases. Quatorze mois après la prise de Constantinople il tomba au pouvoir des Bulgares. Baudouin, au dire de Matthieu de Paris, revenu dans sa patrie longtemps après, alors que Henri Ier, l'un de ses successeurs au trône de Byzance, eut péri dans une expédition en Épire (1216), que Pierre de Courtenay, un autre de ses successeurs, eut été tué (1220), et que Robert, affaibli et attristé, s'avançait également vers la tombe († 1228), fut pendu, en Flandre, entre deux chiens (1224), sur l'ordre de sa fille Jeanne, qui avait épousé Ferdinand, prince de Portugal. Mais on sait que c'était un faux Baudouin, Bertrand de Raig, qui ressemblait à l'empereur. Celui-ci avait été, dès 1206, malgré l'intervention des Latins et du Pape, horriblement mutilé par son vainqueur, Johannice, roi des Bulgares, exposé aux oiseaux de proie au fond d'une fosse, et avait ainsi misérablement péri au milieu d'affreuses tortures. Cf. Hurter, *le Pape Innocent III*, liv. VIII et X.

HÖFLER.

(1) Conf. *Gen.*, 24, 25. *Isaïe*, 11, 7.
(2) *Exode*, 5, 7.
(3) *Matth.*, 3, 12.
(4) *Jérém.*, 41, 8.
(5) *H. N.*, XVIII, 30.
(6) *De Re rustica*, I, 57.

Baudouin, rois de Jérusalem. Quatre rois de ce nom ont porté la couronne du royaume de Jérusalem, fondé par Godefroi de Bouillon lors de la première croisade (1096-1099).

Baudouin Ier, comte d'Édesse, frère du duc Godefroi de Bouillon, qui avait dédaigné la couronne de Jérusalem et s'était contenté du titre de duc, succéda à ce dernier, malgré l'opposition du patriarche Dagobert et de plusieurs princes (1100-1118). Après avoir assuré au dehors ce royaume improvisé en enlevant Ascalon aux Égyptiens, il travailla à sa consolidation en établissant des forts qui pussent protéger les routes de commerce, en s'emparant de Césarée, d'Arsuf, etc., et surtout en commençant la conquête des villes les plus importantes de Phénicie, sans lesquelles Jérusalem restait séparé de l'Occident et ne pouvait en recevoir aucun secours. Ptolémaïs, Sidon, Beyruth, Tripoli tombèrent entre les mains de Baudouin (1104 à 1110). Il établit ainsi des communications avec l'Occident, et la garde des conquêtes chrétiennes en Orient ne fut plus uniquement livrée à la fidélité équivoque de l'armée indigène. Les ports de mer de l'Occident, Venise, Gênes, Pise, prirent dès lors une part active aux affaires du royaume de Terre-Sainte. Mais les divisions intestines, l'opposition permanente des patriarches et des grands vassaux, bientôt aussi l'opposition des Chrétiens d'Orient aux nouveaux croisés, la perte de trois armées de pèlerins qui avaient espéré conquérir Bagdad (1101), rendirent le règne de Baudoin pénible et difficile, tandis que son divorce devint l'occasion de discussions fâcheuses et laissa un triste exemple à ses successeurs. Il mourut à Elarisch en 1118, au retour d'une expédition hardie qu'il avait entreprise contre l'Égypte et au moment où il menaçait Babylone.

Baudouin II, comte d'Édesse, roi de Jérusalem (1118-1131). Il était déjà fort âgé lorsqu'il succéda à son cousin sur le trône de Jérusalem. Son règne fut successivement agité par la sollicitude que lui inspirait la conservation d'Antioche, durant l'absence de Boëmond, par la captivité de son neveu Josselin, à qui Baudoin avait cédé Édesse, par son propre malheur, car il fut pris par les Turcs (1122) près de Balac. Durant sa captivité une armée égyptienne chercha à s'emparer de Joppé; mais elle fut repoussée, grâce au concours des Vénitiens, et Tyr fut conquise en 1124. Délivré après dix-huit mois de captivité, Baudouin fut obligé de défendre sa couronne contre d'incessantes attaques; mais en même temps les ordres de chevalerie fondés soit sous son prédécesseur, soit sous son règne, prirent un essor qui remplit d'admiration l'Orient et l'Occident. Ce fut également pendant le règne de Baudouin que parut pour la première fois, du côté des Sarrasins, l'ennemi de la chrétienté qui devint plus tard si redoutable sous le nom d'Omad-Eddyn-Zenghy, qui prit alors Alep et obtint des califes les fiefs de Syrie, de Mésopotamie et des autres provinces occidentales. Baudouin eut encore, à la fin de ses jours, à protéger Antioche, Boëmond II ayant été assassiné en 1131; mais à peine eut-il assuré la principauté d'Antioche à la fille de Boëmond qu'il tomba malade, confia le gouvernement à son gendre Foulques et au fils de Foulques, Baudouin III, et mourut, sous l'habit d'un simple moine, le 21 août 1131.

Baudouin III (1148-1162). Pendant la minorité de Baudouin III, petit-fils du précédent, Édesse fut conquise par Zenghy et ruinée par Nour-Eddin; Baudouin lui-même fut battu par Nour-Eddin, et la grande croisade dont S. Bernard fut le promoteur échoua d'une manière déplorable sous son règne. Baudouin III était d'autant moins capable d'arrêter

les conquêtes de Nour-Eddin qu'Antioche et Tyr n'étaient gouvernés que par des femmes, que lui-même était obligé de partager l'empire avec sa mère Mélisinde, et que les chevaliers hospitaliers et les Templiers se disputaient entre eux ; aussi Damas tomba rapidement entre les mains de Nour-Eddin, et d'innombrables hordes barbares ne cessaient de monter de l'Égypte vers la Palestine.

La lutte élevée en Occident entre l'empereur Frédéric Barberousse et le Pape Alexandre III eut du retentissement parmi les Chrétiens d'Orient. Baudouin, qui s'était marié avec la nièce de l'empereur grec Manuel, faisait face à tous les dangers qui le menaçaient par une grande activité militaire, lorsqu'il fut empoisonné par un médecin musulman et mourut âgé de 33 ans, le 10 février 1162.

Baudouin IV (1173-1185). Baudouin III avait eu pour successeur son frère Amaury, sous lequel, après de vains efforts faits par les Chrétiens pour conquérir l'Égypte, Saladin était devenu maître de ce pays, à la mort de Nour-Eddin, qui se préparait à tourner ses armes contre Saladin. — Pendant la minorité de Baudouin, fils d'Amaury, placé sous la tutelle de Raymond, comte de Tripoli, Saladin unit la puissance de Nour-Eddin à la sienne, enveloppa de toutes parts les Chrétiens d'Orient et envahit le royaume de Jérusalem.

Baudouin, pour se donner un appui, avait poussé au mariage de sa sœur avec le chevalier Gui de Lusignan qu'il avait nommé comte de Joppé, de Jaffa et d'Ascalon. Affligé de la lèpre, accablé d'infirmités, Baudouin confia les rênes du royaume à son beau-frère; mais il les reprit bientôt après, fit couronner son neveu Baudouin V, fils du premier mariage de sa sœur Sibylle avec le marquis de Monferrat, et nomma Raymond, comte de Tripoli, administateur du royaume. Toutes ces circonstances faisaient prévoir la fin prochaine de ce royaume chancelant. Baudouin IV, toutefois, n'en fut pas témoin, étant mort en 1185. En 1188 Baudouin V le suivit dans la tombe, et Gui de Lusignan devint roi de Jérusalem. Saladin conquit la ville sainte en 1189, le vendredi 20 octobre, après la grande bataille de Ptolémaïde (5 juillet).

Höfler.

Baudouin (François), né à Arras le 1er janvier 1520, dans l'Église catholique, fut un vrai démon. Il était habile et érudit. Après avoir étudié la jurisprudence et la théologie, il fit paraître plusieurs ouvrages théologiques. En 1544 il embrassa le calvinisme à Genève, mais en 1545 il revint à Paris et abjura l'hérésie. De retour à Genève en 1547, il se déclara de nouveau Calviniste, ce qui ne l'empêcha pas de redevenir Catholique en revenant à Paris.

Après avoir causé beaucoup de troubles à Bourges, où il professait, il s'enfuit en 1555 vers Calvin, embrassa sa doctrine pour la troisième fois, obtint une place de professeur au gymnase de Strasbourg, ne put s'y tenir à cause de son humeur contentieuse, embrassa le luthéranisme à Heidelberg en 1557, retourna en France en 1561 et y rentra dans l'Église catholique.

Il mérita le surnom, que lui donnèrent ses contemporains, de *tritapostata* et d'*Ecebolius* (sophiste qui, chrétien sous Constance, se fit idolâtre sous Julien). Malgré ses perpétuelles tergiversations, ou peut-être à cause d'elles, on chargea l'habile et peu scrupuleux courtisan de ramener Antoine, roi de Navarre, à l'Église catholique. Antoine mourut avant que Baudouin eût pu développer son plan. En 1564 Guillaume, prince d'Orange, l'appela à Bruxelles pour y négocier une union religieuse.

Il réussissait dans ses démarches lorsqu'en 1567 il passa subitement du côté du duc d'Albe, fit un voyage à Pa-

ris et y attira un grand concours d'auditeurs à ses leçons. Deux ans après nous retrouvons ce cerveau brûlé professeur à Angers; en 1573 il est à Paris, d'où on l'appela à Cracovie. Il allait s'y rendre quand la mort le surprit le 11 novembre 1573. Il laissa une masse d'écrits de jurisprudence, d'histoire et de théologie. Nous n'indiquerons que : *Historia Collationis Carthaginiensis*, Paris, 1566; *Histoire des Rois et Princes de Pologne*, Paris, 1573; *Oratio de Legatione Polonica*, Paris, 1573; *Optati libri VI de Schismate Donatistarum*, Paris, 1563. — Baudouin rendit un service réel par son ouvrage *Minucii Felicis Octavius restitutus, cum prolegomenis*, Heidelberg, 1560, dans lequel il rétablit le nom du véritable auteur de ce livre, qu'on attribuait jusqu'alors à Arnobe l'Africain. L'encyclopédie d'Ersch et Gruber compte 29 ouvrages de Baudouin.

HAAS.

BAUME, résine huileuse et aromatique qui découle du balsamier (*populus balsamifera* (בֶּשֶׂם et בֹּשֶׂם), originaire surtout de Palestine, et qu'on cultivait soigneusement dans la contrée de Jéricho, dans la vallée d'Engaddi. On obtient le baume en faisant dans l'écorce de l'arbre de légères incisions, d'où il découle en petites gouttelettes et est recueilli dans des vases de terre. On considère comme le plus précieux celui qui transpire naturellement de l'écorce, avant la pousse des fruits. On en obtient d'une qualité moindre en pressant l'écorce et les graines de la semence.

Aujourd'hui on le trouve surtout dans les environs de la Mecque, sa patrie primitive ; il a presque complétement disparu de la Palestine. Le balsamier ressemble extérieurement au cep de vigne; ses feuilles sont vertes toute l'année ; il ne s'élève pas au delà de deux coudées.

Le baume était un des principaux articles du commerce des anciens Juifs avec les Tyriens. On s'en servait comme objet de luxe, comme aromate, parfum ou remède (1). On a de nos jours nié sa vertu médicinale ; cela provient probablement de ce qu'on ne connaît plus le vrai baume que de nom, car il est extrêmement rare et cher, chaque arbre n'en donnant qu'une très-petite quantité.

BAUMGARTEN (SIGISMOND-JACQUES), célèbre théologien luthérien, né à Velmirstädt, dans les environs de Magdebourg, le 14 mars 1706, professeur de théologie à Halle jusqu'au jour de sa mort (4 juillet 1757). Il possédait une vaste érudition en théologie, en histoire et en littérature. Il s'était proposé pour tâche d'approprier la philosophie wolfienne à la théologie luthérienne, ce qui devait nécessairement faire prédominer la forme sur le fond. On s'explique comment Baumgarten se donna tant de peine pour atteindre ce but quand on se rappelle qu'il trouva prédominante autour de lui une école qui, ennemie de toute spéculation, prétendait réduire la théologie à une simple affaire de cœur et de pratique, et ébranlait les études sérieuses et l'empire de la pensée pour y substituer le *piétisme*. Baumgarten, plus croyant que Michaelis et Semler (2), se crut appelé à opposer à la pure théologie affective de Spener et de Frank (3) une méthode strictement logique, et devint, sous ce rapport, un des agents les plus actifs de la décadence de la théologie luthérienne et l'un des précurseurs de Hégel. Ses disciples le vénéraient d'une façon ridicule et superstitieuse. Il s'occupa de dogmatique, d'herméneutique, de morale, de polémique et d'histoire, et fit paraître un grand nombre de traités théologiques. Un de ses amis les plus

(1) *Jérém.*, 8, 22; 46, 11.
(2) *Voy.* ces articles.
(3) *Voy.* cet article.

intimes fut J.-S. Semler, si connu depuis lors en Allemagne, et qui publia quelques-uns des ouvrages de Baumgarten, en continua quelques autres ou y ajouta des dissertations, par exemple, l'Histoire de l'Église, Doctrine dogmatique et Morale de Baumgarten.

MAAS.

BAUTAIN (MARIE-LOUIS-EUGÈNE), né à Paris en 1797, sur la paroisse de Saint-Méry, élève de l'école normale, professeur de philosophie à Strasbourg depuis 1819, doyen de la faculté des Lettres, prêtre depuis 1828, combattit dans plusieurs ouvrages le matérialisme et l'athéisme de la philosophie française, par exemple dans son *Discours sur la Morale chrétienne comparée à la morale des philosophes*, dans sa *Philosophie du Christianisme*, dans son *Opuscule sur l'enseignement de la philosophie en France*, etc. Ayant soutenu, pour démontrer l'insuffisance de l'esprit humain en face de la révélation divine, que la raison ne peut par elle-même ni trouver, ni prouver l'existence de Dieu, il entra à ce sujet en collision avec l'évêque de Strasbourg, Mgr Le Pape de Trévern, qui le suspendit. Le Saint-Siége se déclara également contre lui, ce qui le détermina à se rendre à Rome (1838), où il se soumit. Depuis ce conflit il ne s'est plus guère occupé que de prédication; il a paru avec éclat dans la chaire; il a été promoteur du diocèse de Paris sous l'administration de Mgr Sibour. Il est chargé, à la Sorbonne, d'un cours de théologie morale qui est très-suivi. Durant son séjour à Strasbourg, M. Bautain avait réuni autour de lui un certain nombre de disciples qui, comme lui et avec lui, embrassèrent l'état ecclésiastique, plus tard se séparèrent presque tous de lui, et parmi lesquels les plus connus sont : Mgr de Bonnechose, archevêque de Rouen; Mgr Level, supérieur de Saint-Louis des Français, à Rome; le R. P. Ratisbonne, fondateur et supérieur de la congrégation de Notre-Dame de Sion; le célèbre P. Gratry, de l'Oratoire; le traducteur du Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique. Les principaux ouvrages de M. Bautain sont :

1° *Variétés philosophiques*, Strasbourg, 1823; 2° *Paraboles de Krummacher*, trad. de l'allemand, souvent réimprimées; 3° *Propositions générales sur la Vie*, thèse de médecine, Strasb., 1826; 4° *Morale de l'Évangile*, Strasb., 1827; 5° *Réponse aux Paroles d'un croyant*, Strasb., 1833; 6° *Quelques Réflexions sur l'institution des Conférences religieuses à Paris*, Paris, 1834; 7° *Philosophie du Christianisme*, Strasbourg, 1835, 2 vol.; 8° *Psychologie expérimentale*, Strasb., 1838, 2 vol.; 9° *Morale*, Paris, 1842, 2 vol.; 10° *la Religion et la Liberté*, Paris, 1848; 11° *Essai sur l'art de la Parole*, Paris, 1857; 12° *la belle Saison à la campagne*, Paris, 1858.

GAMS.

BAUTZEN (ÉVÊCHÉ DE). *Voyez* LUSACE.

BAVIÈRE (CONVERSION DE LA) AU CHRISTIANISME.

Nous comprenons sous ce titre :

1° La Boiaria des Agilolfinges;

2° Le royaume actuel de Bavière.

I. ÉPOQUE ROMAINE. La province romaine de la Rhétie (première et deuxième Rhétie) doit sa conversion au Christianisme à ses rapports avec l'Italie, et de là vient la subordination, qui subsistait au cinquième et au sixième siècle, de l'Église rhétienne à celles de Milan et d'Aquilée. Bien plus tard encore la première Rhétie est revendiquée par Milan comme partie de son diocèse. Un des premiers et des principaux apôtres de la Rhétie, au second siècle, fut, dit-on, Lucius, dont on ne peut nier les travaux apostoliques dans Coire et ses environs, lors même qu'on ne trouve qu'à dater du

milieu du cinquième siècle des preuves historiques et certaines de l'existence des évêques de Coire. En outre, Lucius, selon la tradition, prêcha à Ausgbourg, à Ratisbonne, et même à Salzbourg. On l'a longtemps confondu avec le roi breton Lucius, dont parlent les historiens bretons et Bède lui-même, et dont ils disent qu'il envoya des ambassadeurs au Pape Eleuthère († 193), pour être complétement instruit de la doctrine chrétienne. Quelques-uns même l'ont identifié avec Lucius de Cyrène (1). On donne pour premier évêque de Sabiona ou Sében (2) le célèbre martyr Cassien, d'Imola, dont parlent Prudence, Ennodius, Grégoire de Tours, le martyrologe de Notker, etc., qui toutefois ne le citent jamais en qualité d'évêque, et bien moins encore en celle d'évêque de Sében. Il n'en est question en qualité de patron de la cathédrale de Sében qu'au dixième siècle, et comme martyr qu'au onzième. Probablement Cassien se rendit utile dans l'œuvre de la conversion du diocèse de Sében. Il fut martyrisé en 304, selon d'autres en 362 ou 400. Sauf quelques fables, on ne sait rien de S. Lucan, tenu par quelques-uns pour un évêque de Sében du cinquième siècle; le Bréviaire même de Brixen de 1604 n'en fait pas mention. Du reste il se peut qu'un S. Lucan ait apporté la foi dans le diocèse de Sében.

Ce qui prouve qu'il y eut des Chrétiens dans la deuxième Rhétie à la fin du troisième et au commencement du quatrième siècle, c'est le martyre de Ste Afre (3) à Augsbourg, vers 304. On fait ordinairement de l'oncle d'Afre, S. Denys, le premier évêque d'Augsbourg, sans qu'on en ait des preuves suffisantes; dans tous les cas il n'y avait pas une résidence fixe. Le Christianisme se répandit dans les deux Rhéties et triompha du paganisme sous le règne des premiers empereurs chrétiens; toutefois on y trouve encore, dans la seconde moitié du cinquième siècle, des païens, en partie indigènes, mais surtout provenant des restes des Germains arrivés avec la migration des peuples; on y rencontre aussi des Ariens allemands ou chassés d'Italie. C'est ainsi que s'explique comment, dans une lettre écrite par S. Ambroise à Vigile, évêque de Trente, il dit que dans ce diocèse il restait encore beaucoup de païens, avec lesquels les Catholiques se mariaient souvent, et pourquoi Vigile envoya trois clercs, le diacre Sisinnius, le lecteur Martyrius et le portier Alexandre, à Anagni, près de Trente, pour en convertir les païens, qui mirent les missionnaires à mort en 397, et qui en 400 firent subir le martyre à Vigile lui-même, au moment où il abattait une statue de Saturne dans la vallée de Raudena.

Le saint ermite Romédius travailla également, selon la tradition, à la conversion des païens, dans les environs d'Anagni. Si jusqu'à ce moment tout est vague et incertain, les preuves abondent en ce qui concerne S. Valentin. Cet évêque nomade des deux Rhéties prêcha à Passau, en fut chassé probablement par les païens allemands et les Ariens qui en étaient maîtres, se rendit dans les montagnes de la première Rhétie, vers le sud du Tyrol, où il annonça la parole de Dieu aux Chrétiens, aux hérétiques et aux païens qui remplissaient ces vallées, et mourut en 470 à Maïs.

De 454 à 482 S. Séverin vint prêcher à Kunzing et à Passau, aux extrêmes frontières de la Rhétie; il y trouva, ainsi que dans la Norique riveraine, tous les Romans déjà catholiques. Mais, lorsque l'empire romain s'écroula, le Christianisme fut profondément ébranlé dans la Rhétie, sans toutefois être absolument

(1) *Act. des Apôtr.*, 13, 1.
(2) *Voy.* BRIXEN.
(3) *Voy.* AUGSBOURG (ÉVÊCHÉ D').

anéanti ; il s'y conserva des semences précieuses pour de nouvelles récoltes futures (1).

La province romaine de Norique était aussi en une étroite alliance avec l'Italie, surtout avec Aquilée. Lorch, près de l'Ens, reçut le Christianisme d'Aquilée ; mais il n'y a aucune certitude sur l'existence d'une communauté chrétienne à Lorch dès les temps apostoliques. Le premier héraut connu de la parole évangélique à Lorch fut S. Maximilien, qu'on tient d'ordinaire pour le premier évêque de Lorch. Ce qui paraît plus certain, c'est que Maximilien s'arrêta assez longtemps et prêcha, au troisième siècle, dans la Norique riveraine, ce que semble indiquer aussi l'antique vénération dont ce saint jouit dans ces contrées. S'il ne fut pas évêque de Lorch avec une résidence fixe, il est tout à fait vraisemblable qu'il était évêque nomade dans ces contrées. Il mourut vers 288 de la mort des martyrs, quoique les anciens calendriers ne le nomment que confesseur. Les Actes des Martyrs donnent encore une preuve de l'existence du Christianisme dans Lorch et ses environs à la fin du premier et au commencement du second siècle, en mentionnant le martyre de S. Florian, officier romain du temps de l'empereur Dioclétien. Aquilin, prêteur romain de la Norique riveraine, avait recherché les Chrétiens de Lorch et en avait emprisonné quarante. A cette nouvelle Florian accourut à Lorch pour fortifier les Chrétiens dans la lutte et aller lui-même au-devant du martyre ; en 304 on le précipita dans l'Ens, une pierre au cou.

Plus tard, sous le règne des empereurs chrétiens, le Christianisme fit de rapides progrès dans la Norique. Au temps de S. Ambroise il se répandit au delà du Danube, chez les Marcomans, dont quelques-uns font dériver les Bavarois, ou dont du moins les restes se confondirent avec les Bavarois. Fritigilde, reine des Marcomans, convertie à l'Évangile, avait envoyé une ambassade à S. Ambroise, à Milan, pour le prier de compléter leur instruction dans la foi ; à quoi S. Ambroise consentit en lui demandant de son côté de disposer son époux à vivre en paix avec les Romains. Les renseignements les plus certains sur l'état du Christianisme de la Norique vers la deuxième moitié du cinquième siècle se trouvent dans la vie de S. Séverin, écrite par son disciple Eugippe. La Norique riveraine fut le principal théâtre de son activité, ainsi que la seconde Rhétie et les montagnes méridionales de la Norique jusqu'à Juvavum (Salzbourg). Parmi les villes où il prêcha on cite : Asturis, aux frontières pannoniques; Comagène, dont la situation est incertaine ; Cuculla ou Kuhl, près de Salzbourg; Castra Quintana, c'est-à-dire Kunzing, près d'Osterhofen ; Castra Batava et Boitro, Passau et Innstadt près de Passau ; Lorch et Tiburne (qui n'est pas Ratisbonne). Partout où S. Séverin, qui était un prêtre venu d'Orient, peut-être Africain, parut entre 454 et 482, il trouva la religion catholique dominante, avec ses dogmes et ses pratiques, son culte et sa hiérarchie. A Kuhl, près de Salzbourg, néanmoins, il découvrit qu'on offrait en secret des sacrifices idolâtres. Les seuls païens et Ariens qu'il rencontra étaient les Alemans (1), qui, depuis la mort d'Attila (2), parcouraient et dévastaient les provinces romaines du Danube, tels que les Rugiens (ariens), les Scyres, les Hérules et les Thurcelinges. Toutefois ces hordes elles-mêmes avaient le plus profond respect pour S. Séverin ; elles le con-

(1) Eichhorn, *Episc. Cur.* Pl. Braun, *Hist. des Évêques d'Augsbourg.* Resch, *Annales de Sében.* Hansiz, *Germ. sacra*, t. I. *Vies des Saints et des Martyrs*, dans Bollandus et Ruinart. Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne.*

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Voy.* cet article.

sultaient comme un oracle divin; elles délivrèrent à sa demande les prisonniers romains ou les traitèrent avec plus de douceur. S. Séverin exerçait aussi la plus grande influence sur leurs chefs; il fit un jour trembler, par l'énergie de sa parole, Gibold, roi des Alemans, qui remit immédiatement en liberté les Romains ses captifs; Flacitheus, le roi arien des Rugiens, et son fils Faba recherchaient ses conseils. La femme de Faba, arienne cruelle, ne fut retenue que par la crainte que lui inspirait le saint dans le dessein qu'elle avait de faire rebaptiser les Catholiques. Lorsque l'arien Odoacre envahit l'Italie, dont il devint roi plus tard, il alla avec plusieurs barbares visiter le saint dans sa cellule, lui demanda sa bénédiction et en reçut l'annonce de sa future élévation. Séverin était un véritable ange gardien pour les Catholiques de la Norique; l'austérité de sa vie, ses jeûnes perpétuels, ses guérisons miraculeuses, ses prédictions, ses prédications fréquentes et chaleureuses, le soin qu'il prenait des pauvres, des prisonniers, de tous les malheureux, en firent le sauveur des habitants de la Norique; à tout instant on l'appelait dans les villes; toutes les œuvres de bienfaisance lui étaient confiées; les riches lui payaient la dîme afin qu'il pût secourir les pauvres. Pour lui, humble et dénué, il se contentait de sa cellule et refusa constamment l'épiscopat. Il élevait des ermitages, fondait des couvents partout où il s'arrêtait quelque temps, comme Vienne et aux environs, à Passau, à Boitro, à Salzbourg, à Tiburne et à Lorch. Dans cette dernière ville on trouve Constant, le premier évêque dont l'existence offre des preuves authentiques. Ce Constant, dont Ennodius parle comme d'un *antistitis florentissimi* (1), avait fui à Lorch devant la barbarie des Rugiens, et il y mourut. D'après cela Lorch ne paraît pas avoir été une église archiépiscopale du temps des Romains, ni même après la chute de Sirmium, en 440; la lettre du Pape Symmaque à Théodore de Lorch, par laquelle on veut prouver que cette ville était un archevêché, n'est probablement pas authentique, et les trois lettres pontificales du neuvième et du dixième siècle, qu'on apporte également en preuve, sont de dates trop récentes pour être admises (1).

(1) *Op. Sirmondi*, t. I, p. 1025, Venetiis.

Quant à la partie des contrées rhénanes romaines qui appartient à notre sujet, il est établi que, de même que la religion chrétienne s'était peu à peu répandue et généralement établie au deuxième et au troisième siècle, surtout au quatrième, sous la domination des empereurs romains, dans la première Belgique et les deux Germanies, de même elle avait été adoptée dans la capitale des Némètes, Noviomagus (Spire); et comme au quatrième siècle il existait déjà plusieurs évêques dans les villes rhénanes, la fondation du siége épiscopal de Spire peut très-vraisemblablement remonter à cette époque. Le premier évêque connu de cette ville est Jessé, dont le nom, sans indication du siége il est vrai, se trouve inscrit au bas des décrets du concile de Sardique. A la fin du quatrième et au commencement du cinquième siècle Spire fut ruinée avec les autres villes du Rhin par les Germains. Depuis lors, et à dater de l'installation des Alemans païens dans la haute Germanie, l'Église de Spire s'éteignit, quoiqu'on doive admettre qu'il s'y conserva quelques Chrétiens catholiques.

II. Époque des Agilolfinges. — Les Boiens, tels qu'ils paraissent vers le

(1) Hansiz, *l'Allemagne sainte*, t. I. Pez, *Scriptores rer., Austriac.*, t. I. *La Vie de S. Séverin*, dans Bolland. Muchar, *Norique seconde*. Pritz, *Hist. du pays au-dessus de l'Ens*. *Hist. de l'Égl. d'Allem.*, par Reltberg.

milieu du sixième siècle, maîtres de certaines parties de la Rhétie et de la Norique, appartenaient, quant à la masse principale, au paganisme. En admettant même qu'ils fussent une tribu particulière immigrée dans ces régions, on ne peut nier qu'ils étaient mêlés à d'importantes fractions des diverses races germaines d'origine gothique, provenant soit des Germains qui, au temps de S. Séverin, avaient inondé les régions danubiennes, soit d'autres fragments de race gothique qui, par suite de l'immigration des peuples, de l'élévation et de la chute de la puissance ostrogothique sur la Rhétie et la Norique, cherchaient une patrie en Bavière.

Dès lors on peut avec raison admettre qu'il y avait des Ariens et des païens devenus Chrétiens parmi les premiers Boiens arrivés en Bavière, d'autant plus que, dans la vie de sainte Salaberge (1), ces barbares sont désignés comme partisans de l'hérétique Bonose (2), ce qui, dans cette généralité, doit être faux. De là provient peut-être que, dans la vie des deux premiers missionnaires de la Bavière connus, S. Eustasius et S. Agil, on parle des erreurs régnant parmi les Boiens (3), et que, jusqu'à la consolidation du Christianisme en Bavière par S. Boniface, ce pays est représenté comme agité par des hérétiques, des schismatiques et toutes sortes de fauteurs de désordres. D'autres causes y contribuèrent sans doute beaucoup, telles que le voisinage et le commerce des Lombards ariens; le schisme des trois chapitres, en Istrie, auquel S. Ingénuin lui-même, évêque de Sében, adhéra; l'influence des missionnaires hérétiques, schismatiques, très-relâchés, comme Agrestius (4); les usages schismatiques des prêtres bretons ou franks de la trempe d'un Audebert et d'un Clément (1); les nationalités opposées des missionnaires orthodoxes; enfin l'absence trop prolongée d'une hiérarchie ferme et solide, et, par suite, un clergé abandonné à lui-même, ignorant, sans règle et sans discipline.

Toutefois, dès le sixième siècle il y eut parmi les Boiens des Chrétiens catholiques. Le premier duc connu dans l'histoire de Bavière, Caribald Ier, avait épousé une chrétienne nommée Waltrade (2); sa fille Théodelinde, reine des Lombards, leur fut extrêmement utile en répandant la religion catholique parmi eux, comme le constata son active correspondance avec le Pape Grégoire Ier. Il est par conséquent très-probable que Caribald était chrétien et catholique; on peut admettre qu'il devait y avoir d'autres Catholiques à la cour et parmi les grands, et que vers le milieu du septième siècle la religion chrétienne était celle de la plupart des Boiens.

Arnold de Vohburg donne un certain Loup (Lupus) comme pasteur du troupeau de Jésus-Christ à Ratisbonne, sous le règne de l'Agilolfinge Théodore Ier, vers le milieu du septième siècle (3). Lorsque, sous le même prince, S. Emmeran vint, en 649, à Ratisbonne, il y trouva déjà une église consacrée à S. George, des prêtres, une cour chrétienne. En général, tous les Boiens sont nommés des néophytes dans la foi, mêlant, il est vrai, encore beaucoup d'éléments païens à la doctrine chrétienne (4). S. Emmeran, traversant la haute Bavière pour se rendre en pèlerinage à Rome, fut martyrisé par ordre du fils du duc, dans la villa de Helfendorf, non loin de Munich, et son corps fut porté dans la villa ducale d'Aschheim, où déjà se trouvait une église dédiée à S. Pierre (5).

(1) Boll. ad 22 sept.
(2) *Voy.* cet article.
(3) Boll. ad 29 mart. et 30 aug.
(4) *Vita Eustasii*, 29 mars.

(1) *Ep.* 45, Würdtwein.
(2) Grég. de Tours, *Hist. Franc.*, IV, 9.
(3) Basnage-Canisius, t. III, p. I, p. 183.
(4) Boll., *Vita S. Emmer.*, ad 6 sept.
(5) *Ibid.*

La vie de S. Corbinien, premier évêque de Freisingen († avant 730), prouve également que le Christianisme existait depuis assez longtemps dans la haute Bavière; il y avait même des Catholiques isolés, des familles chrétiennes, de petites communes fidèles, reste des Chrétiens du temps des Romains, dans les environs de Salzbourg, comme nous le voyons dans l'*Indiculus* et dans les *Not. brev.* de l'archevêque Arn (1) de Salzbourg, et par conséquent l'émigration des Romains de la Norique, en 488, n'avait pas été universelle.

Le poëte anonyme de Ratisbonne du neuvième siècle cite comme premier évêque de Sabiona ou Sében, vers 570-610, S. Ingénuin, qui avait été assez longtemps impliqué dans le schisme des trois Chapitres; à cette époque S. Valentin avait un temple à Mais. Il ne paraît pas que S. Ingénuin ait eu une série continue de successeurs, car le poëte anonyme ne mentionne, jusqu'à la fin du huitième siècle, que Mastalo, Jean et Alim (2). Enfin on rencontre à Lorch, alternant avec Passau, des évêques dès la fin du sixième siècle. Le plus ancien de ces évêques, la plupart nomades, est Erchanfried, en 606-623, sous lequel le prêtre Sigiricus renouvela un don qu'il avait déjà fait, au temps des évêques antérieurs, soit à l'église de Saint-Étienne de Lorch, soit à l'église du même nom de Passau. Les documents du temps donnent à Erchanfried un successeur nommé Otgar (625-39), devant lequel le prêtre Réginolf renouvela également une fondation à Puoche, résidence de S. Florian et de ses fidèles. Après la mort d'Otgar, Bruno fut, dit-on, en 639-89, évêque de Lorch, mais ayant sa résidence à Passau, parce qu'à cette époque toutes les villes de l'Ens étaient ruinées (1). Ain le Christianisme était déjà fort répand parmi les Boiens au milieu du sep tième siècle. C'est aux ducs agilolfing qu'en revient principalement le mérit mais les rois franks n'étaient pas no plus restés inactifs dans cette grand œuvre.

En effet, les deux premiers missio naires étrangers connus, le saint abl Eustase de Luxen et son disciple Ag ou Eigil, tous deux élèves de S. Colum ban, qui les avait chargés d'évangélis les peuples voisins, se rendirent, deu ans après la mort de Columban († 615 à la demande du roi des Franks Cl taire II et d'une assemblée d'évêque en Bavière, y convertirent un gran nombre d'habitants et y laissèrent, leur départ, des hommes prudents courageux pour continuer leurs pénible et fructueux travaux (2).

Les rois franks contribuèrent encor à répandre, à consolider le Christianism parmi les Boiens et à adoucir leur mœurs par les lois que Dagobert I[er] pu blia vers 630 et que ses prédécesseur avaient préparées, lois qui avaient e vue soit l'état de la religion chrétienn parmi les Boiens, soit sa future et com plète diffusion, et qui exercèrent un grande influence dans ce sens (3). On a voulu, il est vrai, rapporter à des temps postérieurs une partie de ces lois, no tamment celles qui regardent les ec clésiastiques et les institutions reli gieuses; mais cela ne s'accorde pas avec ce que nous avons déjà dit de l'é tablissement de l'Église dans ce pays et surtout avec le caractère de Dagobert, qui dans les lois concernant la Bavière n'a pu omettre l'Église, qui s'y trouvait

(1) *Voy.* cet article.

(2) Mabill., *Analect. vet.*, p. 347. Bolland. ad 5 febr. *Annales* de Resch, t. I, *passim*.

(1) Pritz, *Hist. de la contrée au-dessus de l'Ens*, t. I, p. 220 sq.; Hansiz, t. I, p. 23.

(2) *Vita SS. Eust. et Agili*, Boll. ad 29 martii et 30 aug. Mabill., *Acta SS.* ad ann. 625 et 650.

(3) Héfélé, *Introd. du Christ. dans l'Allem du sud-ouest*, p. 211 sq.

jà établie, et dont les missions des envoyés de Dagobert, Eustase et Agil, avaient hâté le développement (1).

Des missionnaires zélés se succédèrent, dans la seconde moitié du septième siècle, jusqu'au temps des travaux de S. Boniface, en Bavière; il faut leur attribuer cet immense résultat qu'au temps de la mort de S. Rupert de Salzbourg on trouvait à peine encore quelques païens parmi les Boiens; cependant ils n'avaient pu extirper entièrement les restes des mœurs et des superstitions païennes, toujours pullulant parmi ceux mêmes qui avaient abjuré l'idolâtrie. Le premier de ces missionnaires est S. Emmeran, que nous avons cité plus haut. Né en Aquitaine, vraisemblablement évêque nomade, il parvint, durant une mission entreprise parmi les Avares, en 649, jusqu'à Ratisbonne, ancienne ville des Romains, alors capitale de la Bavière. Là le duc Théodo Ier le pria d'accepter l'épiscopat de son peuple, ou du moins la direction des couvents. Emmeran ne consentit à rester qu'un temps limité en Bavière, prêcha pendant trois ans, parcourant les villes et les bourgs, touchant, ramenant ou confirmant dans la foi les populations flexibles, vigoureuses et bienveillantes de la Bavière, les unes encore novices dans la foi, les autres encore païennes. Ce fut en s'intéressant vivement au sort de la princesse Otta, fille du duc, qu'il s'attira la haine de son frère Lantpert, qui, comme nous l'avons dit plus haut, le fit cruellement mettre à mort à Helfendorf. Ses dépouilles furent d'abord déposées dans l'église Saint-Pierre à Aschheim, puis deux mois après portées à Ratisbonne, solennellement reçues par le duc, les grands, le clergé et le peuple, et ensevelies dans l'église Saint-George (1). D'après la tradition, ce fut encore du vivant du duc Théodo Ier qu'on fonda sur le lieu même de la sépulture du saint le couvent, plus tard si célèbre, de Saint-Emmeran. Toutefois Ratisbonne n'était pas encore devenu la résidence d'un évêque, alors même qu'on peut accorder (2) que, parmi les prélats qui s'y arrêtèrent, sans y demeurer à poste fixe, jusqu'à la fin du septième siècle, il y ait eu un S. Erhard, évêque célèbre dont le biographe de sainte Odile de Hohenbourg (3) fait aussi mention. A peu près quarante ans après S. Emmeran, période pendant laquelle le Christianisme paraît avoir fait des pas rétrogrades en Bavière et avoir été presque étouffé par des éléments impurs, apparut, à la demande du duc Théodo II, un autre missionnaire remarquable qui évangélisa toute la Bavière, mais notamment les contrées de l'Inn, de la Salzach et de la Traun, où le paganisme avait laissé de fortes racines. Ce fut S. Rupert, évêque de Worms, de la race des rois franks. Il vint à Ratisbonne en 696, y convertit à la foi le duc Théodo II et conféra le saint Baptême tant au duc qu'à beaucoup de nobles et à d'autres Boiens. Enfin l'influence de S. Rupert décida le duc à établir en résidence permanente à Ratisbonne un évêque, dans la personne de l'Agilolfinge Wikterp, que le poëte de Ratisbonne signale aussi comme le premier évêque de cette ville (4), et qui devint sinon le fondateur, du moins le restaurateur du couvent de Saint-Emmeran (5), à l'existence duquel se rattacha la résidence fixe des évêques du diocèse.

(1) Voir les motifs de l'opinion qui renvoie les lois ecclésiastiques à des temps postérieurs dans Médrer, *LL. Bajuv.*; Rudhart, *Les plus anciennes hist. de la Bavière*, p. 617; Freyberg, *Récits tirés de l'hist. de Bavière*, t. I, p. 240.

(1) Bolland., *Vita S. Emmer*, ad 6 sept.
(2) Hansiz, *in Prodromo d. Episc. Ratisb.*
(3) Mabill., *Acta SS. sæcul.* 3, p. II, p. 489.
(4) *Vet. Analect. Mabill.*, p. 347.
(5) Hansiz, *in Prodromo*.

Ce fut alors que Rupert, autorisé par le duc Théodo, entreprit une mission le long du Danube jusqu'aux frontières de la basse Pannonie. En revenant par Lorch, qui s'était relevé de ses ruines, il fonda au Wallersée (Seekirchen) une petite église de Saint-Pierre, où il voulut établir sa résidence épiscopale; mais il finit par préférer les ruines de Juvavum, y érigea l'église de Saint-Pierre, avec un couvent et une école annexée au couvent, alla au bout d'un certain temps chercher à Worms douze nouveaux ouvriers apostoliques et sa propre nièce Érentrud, et bâtit pour elle et d'autres jeunes filles le couvent des religieuses du Nonnberg; il en fonda un autre près de Zelle, ainsi qu'à Pongau, en l'honneur de S. Maximilien, dont il trouva déjà le culte établi. En même temps il parcourut le pays, fortifiant partout les Chrétiens, bâtissant des églises, ordonnant des prêtres. Rupert détermina aussi le duc Théodo à faire en 716 un pèlerinage à Rome. Ce fut le premier duc de Bavière qui se mit directement en rapport avec le Pape. Théodo s'entendit avec Grégoire II sur les différentes affaires concernant l'Église de Bavière.

Avant de mourir (718), Rupert consacra son successeur et son disciple, Vital (1). La conférence du duc avec le Pape Grégoire eut pour résultat que Rome députa trois légats en Bavière pour présider un concile, travailler à l'extirpation de l'hérésie et de la superstition, à la réfutation de l'erreur, au renvoi des faux prêtres, au règlement des affaires de mariage, à l'érection de trois ou quatre évêchés, sous l'autorité d'un archevêque, c'est-à-dire à la consolidation des anciennes églises et à la création de plusieurs nouveaux diocèses (1). Malheureusement différents obstacles, et surtout la mort du duc Théodo et de Rupert, empêchèrent la réalisation de la plupart de ces mesures. Toutefois l'érection des évêchés de Ratisbonne et de Salzbourg et la nomination de leurs évêques furent ratifiées par le Pape, et le duc, avant de mourir, tâcha de faire nommer évêque en Bavière Corbinien de Chartres, évêque régionnaire, qui se rendait alors à Rome en pèlerinage.

Son fils Grimoald, qui régnait à Freisingen, parvint à arrêter Corbinien à son retour de Rome et à lui faire accepter l'évêché de Freisingen, où Corbinien en effet fixa son siége dans l'église Sainte-Marie et fonda un couvent. C'est ainsi que l'évêché de Freisingen fut fondé par Corbinien; néanmoins il fut obligé de s'en éloigner par suite des intrigues de Pilitrude, femme du duc Grimoald, dont Corbinien avait déclaré le mariage illicite. Après s'être retiré à Mais, dans le Tyrol méridional, il fut rappelé à Freisingen par le nouveau duc Hubert et il y mourut en 730 (2).

Ainsi outre Sében il y avait dès lors en Bavière les diocèses de Lorch, Ratisbonne, Freisingen et Salzbourg; mais ces diocèses étaient mal délimités et l'ordre de la succession des évêques n'était pas réglé. Ratisbonne n'avait pas d'évêque lorsque S. Boniface entreprit la réorganisation des Églises de Bavière, Wikterp étant, par des motifs inconnus, retourné à son couvent de Tours, où il mourut très-âgé en 756 (3), et l'évêque Rathaire, dont parle Arnold de Vohburg (4), n'étant cité par celui-ci que

(1) Kleimayrn, *Renseignements sur Juvavum et ses Cod. diplom.* Hansiz, *Hist. d'Allem.*, t. II. Boll., *V. S. Rup.*, ad 27 martii. Mab., *Act. SS. sæc.* 3, p. I, p. 339 sq. Buchner et Rudhart, *Hist. de Bavière.* Rudhart, *Critique*, dans la *Gaz. litt. de Munich*, 3 octobre 1837, 8, 9b. (*Münchner gelehrte Anzeigen*), sur « *les Origines de l'église de Lorch*, de Filz. »

(1) Hardouin, *Acta Conc.*, t. III, p. 1861.

(2) Meichelbeck, *Hist. Fris.*, t. I. Boll., *Vita S. Corb.*, ad 8 sept.

(3) Hansiz, *in Prodromo.* Pertz, *Monum.*, I, p. 18.

(4) *De Mir. S. Emmerani*, in Basnage-Canisio, t. III, p. I, p. 105 et 183.

omme évêque de passage, *episcopus drentitius*, et ne vivant peut-être plus u moment où S. Boniface arrivait. S. orbinien n'avait pas eu non plus de successeur ni à Freisingen, ni à Salzbourg; près Rupert et Vital le siége épiscopal esta longtemps vacant, fut ensuite occupé par Flobargisus et demeura de noueau inoccupé après lui.. S. Boniface ne rouva que le siége de Lorch (Passau) empli par Vivilo, que le Pape Grégoire III avait sacré lui-même et institué à Lorch, mais qui, entre 737 et 738, vait été obligé de fuir devant les Avares t s'était réfugié avec ses chanoines et es moines à Passau, avait érigé l'église Saint-Étienne en cathédrale, et n 738 célébré la dédicace de la nouvelle église des religieuses de Niedernburg (1).

Ce défaut de succession régulière dans es évêques devait être très-nuisible au léveloppement de l'Église en Bavière, alors même que les abbés des couvents le Saint-Emmeran, de Freisingen et de Salzbourg remplissaient, durant la vacance du siége, les fonctions de l'évêque. S. Boniface trouva en arrivant une foule d'abus et de désordres : des prêtres sans mœurs, sans discipline, sans doctrine, égaraient le peuple; d'autres, qui se donnaient pour évêques ou pour prêtres, n'avaient reçu aucun ordre (2). Ce fut dans ces circonstances qu'encouragé par le Pape Grégoire III, invité par les ducs Hubert et Odilon, et poussé par son propre zèle, Boniface entreprit, d'abord en 735, puis en 739, la lourde tâche de réorganiser l'Église de Bavière. Il parcourut le pays, visita les églises, destitua et mit de côté les hérétiques, les schismatiques, les prêtres impurs et séducteurs, prêcha les mystères de la vraie foi, et, avec l'autorisation du duc Odilon et la confirmation ultérieure du Saint-Siége, partagea la Bavière en quatre diocèses qu'il pourvut d'évêques, savoir : Jean, évêque de Salzbourg; Corbinien, frère d'Érembrecht, de Freisingen; Gaibald, de Ratisbonne; Vivilo, qui resta évêque de Passau. Ce ne fut qu'à dater de ce moment que l'Église catholique de Bavière eut une base solide, une organisation véritable, et qu'elle fut sérieusement liée au centre de la catholicité. Une vie nouvelle commença pour elle. La noblesse et le peuple, ayant à leur tête des ducs pleins de zèle, Odilon et Tassillon II, se mirent à l'envi à fonder et à doter richement des églises et des institutions ecclésiastiques. Nulle part en Allemagne on ne créa autant de couvents qu'en Bavière, notamment dans la Bavière supérieure, et aucune maison princière ne mit autant d'ardeur que celle des Agilolfinges à multiplier les établissements religieux et à pourvoir aux besoins de l'Église en général. Parmi les couvents qui datent de cette époque les plus remarquables sont : Altaich, Mondsée, Benedictbeurn, Tegernsée, Schliersée, Chiem, Wessobrunn, Kremsmunster, etc. On distingue parmi les fondateurs de plusieurs couvents S. Pirmin (1); S. Alto d'Irlande créa Altomunster. Avec les couvents naquirent bientôt des écoles, par exemple à Chiem. L'habile Chunidrut d'Angleterre fut chargé par S. Boniface de consacrer son talent d'artiste à l'éducation de la jeunesse bavaroise. Plusieurs synodes furent tenus dans la seconde moitié du huitième siècle; ceux d'Aschheim, de Dingolfing et de Neuching, qui furent en même temps des diètes pour les affaires politiques, et auxquels Tassillon assista avec les grands de Bavière, de même

(1) *Ep.* 46, Boniface Würdtwein. Arnoldi Vochburg, *de Mir. S. Emmerani*, l. c., p. 105. Mischelbeck, Kleimayrn, Hansiz, t. II. Pritz, *Histoire de la contrée au-dessus de l'Ens*, p. 225-26.

(2) *Vita S. Bonif.* dans Pertz, t. II. *Ep.*, Bonif. Würdtwein, 46.

(1) Mabill., *Act.*, III, II, 136 sq.

que le synode tenu en 799 à Reisbach par le premier archevêque de Bavière, Arn, contribuèrent efficacement, par la sagesse de leurs décrets, à la consolidation de la discipline des églises, du clergé et des couvents (1).

En outre les rapports avec le Saint-Siége devinrent fréquents et animés. Lors de son séjour à Rome, en 738, Boniface y trouva déjà des Boiens (2). Ces pèlerinages se multiplièrent depuis cette époque, ainsi que les donations patrimoniales faites au Saint-Siége en Bavière (3). Les nobles boiens se firent aussi remarquer à cette époque à l'étranger ; ainsi Sturm, disciple de S. Boniface, abbé de Fuld, S. Virgile, évêque de Salzbourg, et ses successeurs, firent briller la lumière de l'Évangile parmi les Slavons de la Carinthie et de la basse Pannonie (4).

Venantius Fortunatus recommande à Virgile, allant des Gaules en Italie, de vénérer en passant à Augsbourg les reliques de S. Afre. C'est la première trace qu'on retrouve, après la période romaine, de l'histoire du Christianisme à Augsbourg (5) ; elle remonte à 565 (6). Il se peut que, Augsbourg n'ayant pas encore d'évêque à cette époque, l'évêque de Sében, Ingénuin, qui souscrivit aux actes de plusieurs synodes sous le titre d'évêque *secundæ Rhætiæ*, eût aussi la surveillance d'Augsbourg (7). Zozime devint premier évêque d'Augsbourg avant 591. La série des évêques de Constance s'étant ouverte bientôt après (550) (1), l'histoire ne nous apprend pas quelle fut la part de ces évêques dans l'œuvre de la conversion des Alemans païens et du réveil des Chrétiens dispersés parmi ces barbares. Par contre nous savons que l'Irlandais Columban, son disciple Gall et d'autres compagnons prêchèrent l'Évangile aux païens et aux Chrétiens des bords du lac de Zurich et de Constance, en 610-612, que Gall continua l'œuvre de la mission après le départ du maître, et fonda le couvent de Saint-Gall, qui devint un foyer de science et de piété pour toute l'Allemagne méridionale (2). Quelque temps après la mort de Gall, Mang et Théodore, deux de ses principaux disciples, quittèrent les cellules de Saint-Gall et se rendirent, accompagnés par Tozzo, prêtre d'Augsbourg, dans le diocèse d'Augsbourg. Théodore exerça son apostolat à Kempten, près de l'Iller, et dans ses environs, fondant des églises et des monastères, tandis que Mang et Tozzo, traversant Epfach, où ils rencontrèrent Vicho, l'évêque d'Augsbourg, et Rosshaupten, se rendaient à Waltenhofen. Mang y fonda une église et y laissa son compagnon Tozzo. Mang lui-même se rendit à Fussen, y bâtit une église, des cellules, et exerça son apostolat dans l'Algau (3).

En attendant le roi Dagobert Ier avait fondé les diocèses d'Augsbourg, de Constance, de Bâle, de Lausanne, de Coire et de Spire. Plus tard, tandis que S. Pirminius (4), chorévêque de Meaux, étendait son influence sur le diocèse d'Augsbourg par la fondation du couvent de Reichenau, en 724, et, par un sage écrit adressé à tout le clergé de l'Alemanie (c'est un résumé court et énergique de la

(1) Froben, Forster, *Concil. Aschaimense.* Winter, *Les trois grands Synodes de la période agilolfinge*, dans les *Dissert. hist. de l'Acad. royale des Sciences de Bavière*, I. Pertz, *Monum.*, III, p. 77. Rudhart, *Hist. de Bav.*, p. 299.

(2) *Vita S. Bonif.*

(3) Pertz, I, 469.

(4) *Voy.* l'art. VIRGILE sur sa controverse avec S. Boniface.

(5) *Voy.* cet article.

(6) Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allemagne*, t. I, p. 186.

(7) Resch, *Annal.*, I, p. 374, 414.

(1) Pl. Braun, *Hist. des évêques d'Augsbourg*, t. I, p. 59-75.

(2) *Voy.* les articles ALEMANS, COLUMBAN, GAL.

(3) *Voy.* MANG.

(4) *Vita S. Pirminii*, l. cit.

doctrine dogmatique et morale du Catholicisme, qui insiste sur la réforme des mœurs par la pénitence, sur l'importance des mariages légitimes, et donne des détails remarquables sur les restes du paganisme de ces contrées) (1), S. Boniface agissait de son côté dans les parties du diocèse d'Augsbourg qui appartenaient aux Boiens, entre autres par la fondation des couvents bavarois de Benédictbeuern, Wessobrunn, Polling et Thierhaupten. L'abbaye d'Elwangen fut fondée en 764, en même temps à peu près que le couvent d'Ottenbluern. Ces fondations eurent lieu sous l'épiscopat de Vikterp d'Augsbourg, cité parmi les autres évêques de Bavière dans les lettres adressées par le Pape Grégoire III aux évêques de Bavière et d'Alemanie (2). Du reste les évêques dont il est question en parlant de Neubourg sur le Danube paraissent avoir été précisément ces évêques du diocèse d'Augsbourg (3).

La Bavière rhénane actuelle fut, après la défaite des Alemans par les Franks, incorporée en 496 au royaume frank, et occupée en grande partie par des colons de cette race. La restauration du Christianisme de ces contrées, ruiné par les Alemans, se rattache en général à la conversion des Franks; seulement le long du Rhin les choses marchèrent lentement. Ce qu'on appela le pays de S. Remy, donation de Clovis à S. Remy, comprenant, dans la Bavière rhénane, Cusel, Altenglan et leurs environs, appartenait aux nouvelles colonisations du Christianisme. Sous le règne de Clotaire II (613-628) le diocèse de Spire se rétablit; car dans la vie de S. Gall, écrite par Walafrid Strabon, et dans un autre ancien biographe (4), l'évêque de Spire

(1) Mabill., *V. Analecta*, p. 65-73.

(2) *Ep.* 45, Würdtwein.

(3) Pl. Braun, *Histoire des évêques d'Augsbourg*, t. I, p. 114 sq.

(4) Pertz, t. II. Mabill., *Acta SS. secul.* 2, ad ann. 646.

est désigné comme ayant pris part au synode tenu à Constance en 615 ou 616, dans lequel son élève Jean fut élu évêque de Constance sur la proposition de S. Gall. Plus tard le premier évêque de Spire fut Athanase. Les grands bienfaiteurs de cette cathédrale furent les rois Dagobert Ier, Sigebert III, Childéric II, Dagobert II. C'est sous leur règne et l'épiscopat de Principius et de Dragobod, qui à la fin du septième siècle fonda le couvent plus tard si célèbre de Weissembourg, que s'élevèrent plusieurs monastères, tels que Germansberg, Disibodenberg, Klingenmunster. S. Pirmin fonda, avec les dons d'un Frank distingué, le couvent de Hornbach, où il reçut la visite de S. Boniface. Il est aussi fait mention de Luido, évêque de Spire, dans la lettre aux évêques boiens et alemaniques, que le Pape Grégoire III envoya par S. Boniface en 739. Il est donc hors de doute que Spire fut également l'objet de la sollicitude apostolique de S. Boniface (1).

Dans la Thuringe méridionale on trouve des traces du Christianisme avant la venue de S. Kilian, par suite des relations des habitants avec les Franks. Lorsque, sous le roi Dagobert Ier, un duc de Thuringe eut été rétabli dans la personne de Radulf, la religion chrétienne s'introduisit d'abord dans la famille ducale par le mariage du duc Hédan Ier avec la Chrétienne Bilihidis, qu'on regarde comme issue d'une famille distinguée et chrétienne de Veits-Hochheim, près de Wurzbourg.

Le fils de Hédan, le duc Gosbert, marié à la veuve de son frère Gailane, était encore païen, ainsi que tout son peuple, lorsqu'en 687 le missionnaire irlandais Kilian, envoyé avec plein pouvoir par le

(1) *Ep.* 45, Würdtwein. Sur *Spire et la Bavière rhénane*, de Rettberg, l. c., p. 587-89 et 639-45. Rudhart, *La plus ancienne histoire de Bavière*, p. 350-75. Remling, *Hist. des Couvents de la Bavière rhénane*, t. I.

Pape Conon, parut à Wurzbourg, convertit le duc et le baptisa, en même temps qu'une partie de son peuple. Kilian aurait volontiers continué son œuvre dans cette charmante contrée, parmi ce peuple doux et aimable ; mais, ayant rendu le duc attentif sur l'illégitimité de son mariage avec sa belle-sœur Gailane, celui-ci le fit secrètement mettre à mort avec ses compagnons, le prêtre Colonat et le diacre Totnan, en 689. Toutefois Gosbert resta chrétien, ainsi que son fils et successeur Hédan II. Ce dernier fit en 704 et 716 deux donations considérables à S. Villibrod, et entre autres tous les biens autour de Hamelbourg, dans l'intention d'y voir créer un monastère. C'est à cette époque qu'un seigneur frank, nommé le comte Rudhart, bâtit une cellule à Amorbach pour S. Pirmin, cellule qui sous Boniface devint le couvent d'Amorbach. Après la mort de ces princes chrétiens si ardents, que le peuple n'aimait guère et contre lesquels il s'était révolté à cause de leur foi qu'ils prétendaient imposer par la violence (1), la semence chrétienne fut rapidement dispersée sous le souffle des Saxons et des Sorabes agresseurs, ainsi que par le relâchement d'un clergé indiscipliné. C'est dans cet état que Boniface trouva la Thuringe lorsqu'il y parut en 719, encourageant les grands du pays à revenir à la vraie foi, dont quelques séducteurs les avaient détournés, et exhortant les mauvais prêtres à se convertir. Mais il y rencontra aussi de bons et pieux ecclésiastiques, des Chrétiens vertueux et dignes, auxquels le Pape Grégoire II chargea S. Boniface alors présent à Rome (723) de remettre une lettre qui les louait de s'être montrés prêts à mourir plutôt que de retourner au culte des païens. Bientôt après son retour de Rome, vers 724, S. Boniface se consacra tout entier à la conversion de la Thuringe ; ce fut désormais le but de sa vie, et il le poursuivit jusqu'à son plein accomplissement, au milieu des plus dures nécessités, souffrant la faim, vivant du travail de ses mains, endurant tout de la part des Saxons, pour les conquérir à Jésus-Christ.

Parmi les hérétiques qui s'opposèrent le plus à ses efforts on nomme Trohtwine, Berhtere, Canbrecht et Hundräd. Boniface sut les démasquer et les faire chasser. Le nombre des fidèles s'accrut de jour en jour ; les églises furent restaurées ; en 724-727 l'apôtre fonda le couvent d'Ordruf. Avant son troisième voyage à Rome il put mettre à la tête de chaque Église de la Thuringe un des ecclésiastiques pieux et instruits qu'on lui avait envoyés d'Irlande. De jeunes femmes, des vierges venues du même pays entreprirent sous sa surveillance l'éducation des femmes : telles furent Chunihilt et Bérathgilt ; Técla devint supérieure du couvent de Kitzingen et d'Ochsenfurt ; Lioba, versée dans la grammaire, les beaux-arts, l'Écriture sainte et les Pères de l'Église, dirigea le couvent de Bischofsheim. Enfin S. Boniface érigea en 741 les diocèses de Buraburg dans la Hesse, d'Erfurt dans la Thuringe, au nord de la forêt de ce nom, et, pour la Franconie orientale, l'évêché de Wurzbourg, qu'il occupa de concert avec son collègue Burghard, venu d'Angleterre, et l'évêché d'Eichstädt pour le Nordgau bavarois. Il sacra évêque de ce diocèse Willibald, son parent, qui avait passé sept années en Orient et dix ans sur le mont Cassin. Willibald, qui ne put prendre possession de son siége qu'en 745, par suite des événements politiques, profita de cet intervalle pour faire d'une contrée sauvage encore en 740 un pays cultivé et habitable ; plus tard il remplaça la pauvre petite chapelle de la sainte Vierge qui s'élevait isolée dans la province par le couvent et la cathédrale d'Eichstädt. Wunibald,

(1) Seiters, *Boniface*, p. 106.

frère de Willibald, fonda un couvent de moines, et Walburge, leur sœur, un monastère de religieuses à Heidenheim; Sola, ermite (790), un ermitage à Solenhofen; S. Sebald prêcha, selon la tradition, à Nuremberg. Plus tard Charlemagne fit continuer tous ces travaux évangéliques et consolida l'Église d'Allemagne.

Cf. la vie des Saints nommés dans cet article; Ussermann, *Évêché de Wurzbourg*; Seiters, *Vie de Boniface*; Rudhart, *Histoire de Bavière*; Rettberg, *Histoire de l'Église*. SCHRÖDL.

BAXTER (RICHARD), ecclésiastique presbytérien d'Angleterre. Il naquit à Rawton, dans le Shropshire, le 12 novembre 1615. Son père était un riche propriétaire que la passion du jeu ruina; cette catastrophe, l'état maladif de l'enfant et la triste situation dans laquelle se trouvaient alors les établissements d'instruction en Angleterre ne furent guère favorables au développement intellectuel du jeune Baxter. La lecture d'un livre de Bunny lui fit prendre la résolution d'étudier la théologie. La mort de sa mère, le bonheur qu'il eut d'échapper à une grave maladie le confirmèrent dans ce dessein. Dès 1638 il fut ordonné par l'évêque de Worcester.

La conduite des ecclésiastiques de l'Église établie, plongés dans l'ignorance et l'immoralité, le scandalisa, surtout lorsqu'il la comparait à la piété et à la sévérité des ecclésiastiques non conformistes, si bien qu'il se sentit attiré par l'Église presbytérienne. Il fut d'abord vicaire à Kidderminster. Le pasteur de cette paroisse, qui ne montait en chaire que tous les trimestres, mais qui fréquentait d'autant plus assidument la taverne, avait de graves démêlés avec une partie de ses ouailles.

Pour pouvoir se maintenir et contenter ses paroissiens, il leur avait laissé le choix d'un nouveau vicaire; ce choix tomba sur Baxter. Mais la paroisse était dans un fâcheux état : la plupart des habitants avaient suivi les funestes exemples du pasteur; ceux qui étaient mieux disposés étaient l'objet des risées et de la haine des autres, qui les qualifiaient de puritains. Il en résulta que ceux-ci se réunirent aux non-conformistes. Baxter quitta bientôt cette position, et, entraîné dans les agitations politiques, il remplit, pendant deux années, dans l'armée de Cromwell, la fonction d'un prédicateur d'armée, sans se douter peut-être qu'il s'agissait surtout de renverser l'autorité royale. Une maladie l'obligea de se retirer, et dans sa retraite il écrivit son livre de l'*Éternel Repos des Saints*.

Lorsque plus tard on dut remplacer le pasteur de Kidderminster, qui était mort, on appela Baxter, qui remplit avec zèle et succès ces fonctions nouvelles. Il prêchait chaque dimanche et chaque jeudi, distribuait une quantité d'exemplaires de ses nombreux écrits à ses paroissiens, faisait le catéchisme dans les maisons, qu'il visitait régulièrement. Son église était toujours comble, la dévotion renaissait dans les familles et les bonnes mœurs se relevaient. Baxter étendait son ministère, hors de sa paroisse, sur ses confrères; il cherchait, dans de fréquentes visites qu'il leur faisait, à les encourager par ses exemples autant que par ses paroles. Sa vie était simple et frugale; il soutenait de ses épargnes les pauvres, les malades, surtout des étudiants nécessiteux; au milieu des troubles politiques de l'époque, il sut réserver un fonds annuel de près de 9,000 florins pour les Indiens du nord de l'Amérique. Baxter termina son ministère pastoral à Kidderminster avec la fin des deux protecteurs et de la république, sous Monk.

Charles II, proclamé roi le 8 mai 1660 et à peine raffermi sur son trône, songea à faire refleurir l'Église épiscopale; mais il trouva dans les presbytériens de vi-

goureux et opiniâtres ennemis de l'épiscopat anglais. Comme toutefois les royalistes avaient le dessus dans le parlement, ils promulguèrent l'acte de Corporation, d'après lequel ceux-là seuls pouvaient remplir des fonctions publiques qui se déclaraient pour la haute Église. Le livre de prières, déjà souvent changé, fut soumis à de nouvelles modifications et à de nouvelles additions, et on promulgua une loi qui privait de leur charge tous ceux qui refuseraient de se servir de ce livre. Baxter fut un de ceux qui le rejetèrent.

Peu après sa destitution Baxter se maria, à l'âge de quarante-sept ans, avec miss Charlton, qui lui apporta une dot de 24,000 florins. Il vécut dix-neuf ans avec elle dans une parfaite union. Il n'eut pas d'enfants. Les perturbations ecclésiastiques et politiques qui agitaient l'Angleterre l'affligeaient profondément; il cherchait partout à calmer les esprits, à pacifier les cœurs, souvent d'une façon singulière, et qui, à plusieurs reprises, compromirent sa liberté. En 1684 un de ses écrits le fit condamner à deux années de prison. Les affaires des presbytériens restèrent à peu près les mêmes sous Jacques II; mais lorsque Guillaume III se fut emparé du trône, en 1689, voulant se concilier la majorité des Anglais et des Écossais, il publia un acte de tolérance pour tous les dissidents, excepté les Sociniens, qui étaient en petit nombre, et les Catholiques. Dès lors Baxter put remplir paisiblement son ministère de chaque jour, prêchant et écrivant sans interruption, jusqu'au moment où la mort (8 décembre 1691) le délivra de grandes souffrances.

Parmi ses nombreux écrits, qui sont jusqu'à nos jours beaucoup lus en Angleterre et en Amérique, le plus remarquable est celui que nous avons déjà cité, *l'Éternel Repos des Saints*. Cet écrit parut d'abord en 1650; mais, comme il renfermait beaucoup de choses qui avaient rapport aux circonstances du temps et aux controverses religieuses, Benjamin in Fawcett en fit un abrégé en 1758, et cet abrégé a presque remplacé l'original. Cf. *Hist. de la réforme et de la révolution d'Angleterre*, par J.-A. Boost. FRITZ.

BAY (MICHEL DE), habituellement appelé *Baïus*, fameux théologien du seizième siècle à l'université de Louvain, précurseur de Jansénius (1). Né à Mélin, en Belgique, en 1513, il vint de bonne heure à Louvain pour s'y préparer à l'état ecclésiastique. Après avoir parcouru les classes du gymnase il commença en 1533 ses études de philosophie, qu'il termina avec succès en 1535, année où il fut promu au grade de maître des arts, *magister artium*. Reçu alors dans l'*alumnat* papal de cette ville, il fit pendant cinq ans ses études théologiques, et s'attira, autant par sa conduite sage et digne que par son talent et ses connaissances, une telle considération qu'il fut mis à la tête du collége de Standenk en 1541. Il remplit cette fonction pendant trois ans, et enseigna la philosophie depuis 1544 jusqu'en 1550 avec un grand succès. Dans l'intervalle il se fit recevoir licencié, docteur en théologie (1550), et l'année suivante il fut nommé professeur d'Écriture sainte à la faculté de théologie. Il conserva cette chaire, au milieu de bien des luttes et des traverses, jusqu'à sa mort (16 septembre 1589). Remarquable par ses profondes connaissances théologiques, et recommandable par son irréprochable conduite, Baïus, malgré les erreurs de sa doctrine, fut apprécié et comblé des faveurs de ses contemporains : en 1575 il fut nommé doyen de l'église collégiale de Saint-Pierre; en 1578, chancelier de l'université, conservateur de ses priviléges, et enfin inquisiteur général des Pays-Bas.

(1) *Voy.* cet article.

La controverse à laquelle il donna lieu avec son condisciple et son collègue Jean Hessels (qui mourut en 1566, âgé seulement de quarante-quatre ans, et qu'il ne faut pas confondre avec Jean-Léonard Hessels, mort à Trente en 1551), prit sa source d'abord dans la nouvelle *méthode* qu'il introduisit, puis dans la *doctrine* même qui ressortit bientôt de cette méthode. La scolastique déplut aux deux amis en ce qu'à leur avis elle négligeait trop les Écritures saintes, même à une époque où l'outrecuidance avec laquelle les prétendus réformateurs se prévalaient de l'autorité de la Bible devait plus que jamais en rendre l'étude importante aux yeux des Catholiques. L'étude des Pères de l'Église ne leur parut point non plus faite assez largement parmi les scolastiques. En place de tous les matériaux logiques, de tous les arguments dialectiques entassés dans les écoles, ils demandaient qu'on se servît simplement, mais largement, des Pères, de S. Cyprien, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Grégoire, et surtout de S. Augustin, précisément parce que les réformateurs et leurs partisans en appelaient souvent à ces Pères, et avant tout à S. Augustin, pour étayer leurs nouveautés.

Jusque-là les deux théologiens de Louvain avaient parfaitement raison : ils faisaient toucher au doigt un des défauts de la scolastique, que du reste on sentait généralement, mais qu'il n'était pas si facile de guérir, et dont le traitement, comme ils en furent la preuve eux-mêmes, n'était pas sans danger.

Ainsi s'explique la grande faveur qui accueillit d'abord les deux théologiens lorsqu'on les vit développer leurs vues sur les améliorations à introduire dans l'étude de la théologie. Ils étaient convaincus, et c'était là le point capital, que non-seulement le fondement patristique de la théologie scolastique n'était pas assez large, mais encore qu'il n'était pas assez solide. Baïus, en particulier, se croyait appelé à révéler ce qui était resté enfoui dans les Pères, principalement dans S. Augustin, et ce que la théologie scolastique n'avait pas aperçu : *In lucem proferre quæ in illis videbantur abdita contineri*, comme il le dit dans sa lettre au cardinal Simoneta (1). Il entend par là l'anthropologie chrétienne, que, dans la conviction de Baïus et de son collègue Hessels, beaucoup de théologiens de leur temps n'exposaient plus dans sa rigueur antique et chrétienne.

En ce point encore ils n'avaient pas tort. Albert Pighius, Barthélemy Camérarius, François Horantius et d'autres théologiens avaient abandonné la stricte doctrine de S. Augustin pour entrer dans une voie presque pélagienne. On voit combien les Jésuites, trente ans plus tard, allaient loin dans cette direction, par l'histoire de la controverse élevée entre Lessius (2) et Molina (3), controverse qui commença du vivant de Baïus et qu'il entama à la tête de sa faculté.

Cette direction quasi-pélagienne s'introduisit sous le prétexte qu'on ne pouvait combattre que très-difficilement les erreurs des réformateurs moyennant le strict augustinisme et le thomisme, et elle fut accueillie par ceux qui n'allaient pas au fond des choses (4). Mais d'autres virent assez clairement les dangers de cette tactique ; tels furent les professeurs de la faculté de Louvain et des hommes comme Baronius. *Videant*, dit celui-ci (5), *quanto periculo quidam ex recentioribus, dum in novatores insurgunt, ut eos confutent, a S. Augustini sententia de prædestinatione recedant* (6).

(1) Baii *Opera*, p. II, p. 125.
(2) *Voy.* cet article.
(3) *Voy.* cet article.
(4) Kuhn, *Introd. à la Dogmatique*, p. 292
(5) Ad ann. 490, n. 36.
(6) Baii *Opera*, p. II, p. 192.

430 Or il y avait, dans la manière de concevoir le rapport de la grâce divine avec la liberté humaine, deux directions tout à fait opposées, tout à fait indépendantes de la polémique actuelle, antérieures à la scolastique, et que celle-ci n'avait fait que fortifier. Parmi les scolastiques, Duns Scot avait fait valoir une opinion opposée à la doctrine strictement augustinienne de S. Thomas; ses partisans, les Franciscains, l'avaient adoptée et propagée; les Jésuites l'avaient accueillie et soutenue. Aussi Baïus trouva-t-il principalement ses adversaires dans ces deux ordres. C'est à ce point de vue qu'il faut juger d'abord la controverse de Baïus. Il était monté dans sa chaire de Louvain au moment où ses plus anciens collègues, Stuard Tapper, Jodocus Ravesteyn, Tileto et Jean-Léonard Hessels, partaient au nom du roi d'Espagne pour le concile de Trente. A leur retour (1552), les deux premiers (Hessels était mort à Trente), entendant parler de la nouvelle méthode de Baïus et de ses partisans, se crurent, en leur qualité de représentants de l'ancienne doctrine, blessés par l'enseignement moderne, et se déclarèrent contre lui avec assez de mauvais vouloir. Stuard Tapper, alors que Baïus et Hessels étaient encore ses auditeurs, avait déjà remarqué en eux un esprit hardi, amateur de nouveauté, et avait exprimé hautement son inquiétude à cet égard (1); mais il était mort en 1559, et ce fut Ravesteyn, adversaire ardent de Baïus, qui prit sa place dans la faculté.

La lutte n'éclata formellement qu'en 1560. Les Franciscains s'occupaient, dans leurs couvents des Pays-Bas, des opinions qu'ils avaient entendu développer par Baïus dans ses cours. Deux de leurs gardiens, Pierre de Quercue et Ægidius de Querceto, résumèrent cette doctrine en dix-huit propositions, les envoyèrent à la faculté de théologie de Paris et en demandèrent la censure. La Sorbonne s'en occupa et rejeta quinze de ces propositions comme hérétiques, les trois autres comme fausses et contraires à la sainte Écriture (1). Baïus répondit à cette censure par des observations (2) qu'il envoya au Père provincial des Franciscains, Antoine Sablonius, en l'invitant, si elles avaient son approbation, à les communiquer à qui bon lui semblerait (3). Les partisans de Baïus, pour prouver que les propositions censurées par la Sorbonne n'appartenaient pas à Baïus, mais bien à S. Augustin, s'occupèrent de faire imprimer à Paris les œuvres de S. Prosper, ce que l'archevêque de Malines, le cardinal Granvelle, sut empêcher par l'intervention de son frère, alors légat du Pape en France. Granvelle écrivit en même temps à Rome pour obtenir l'autorisation de commander aux deux partis ce que les circonstances indiqueraient de plus utile. L'autorisation ne se fit pas attendre. Avant d'en user, Granvelle chercha à s'attacher Jean Hessels et Baïus par de riches positions; mais ils refusèrent toutes les offres.

Les Franciscains firent une nouvelle collection de propositions et la soumirent au cardinal en 1561. Granvelle les communiqua à Baïus, qui y répondit par un écrit que son éditeur n'a pas pu retrouver. Dans la lettre adressée au cardinal Simoneta, dont nous avons parlé plus haut, Baïus dit, au sujet de ces propositions, que les unes s'éloignent beaucoup de sa manière de voir, que d'autres n'ont jamais été enseignées par lui ni dans un sens ni dans un autre, que toutes ou du moins la plupart étaient conçues et formulées avec une telle perfidie

(1) Pallavic., *Hist. Conc. Trid.*, l. XV, c. 7, n. 9.

(1) D'Argentré, *Coll. jud. de nov. Errorib.*, t. II, p. I, p. 202 sq.
(2) Baii *Opera*, p. II, p. 8 sq.
(3) *Ibid.*, p. 9.

que leur énoncé seul devait les rendre suspectes, surtout de la part de ceux qui n'étaient pas assez familiarisés avec des questions scientifiques aussi délicates.

Cet écrit de Baïus d'une part, de l'autre l'ordre donné par le cardinal, au nom du Saint-Siége, de garder le silence, amenèrent la paix pour quelque temps. Baïus, au commencement de 1563, publia ses premiers petits traités: *de Libero Arbitrio; de Justitia; de Justificatione* et *de Sacrificio;* puis il partit, au nom du roi d'Espagne, pour assister au concile de Trente, avec Hessels et Cornélius Jansénius (plus tard évêque de Gand) (1). A son retour, en 1564, Baïus fit paraître ses autres traités: *de Meritis operum; de Prima hominis Justitia et de Virtutibus impiorum; de Sacramentis in genere; de Forma Baptismi;* deux ans après il fit imprimer de nouveau les premiers traités et y ajouta: *de Peccato originis; de Charitate; de Indulgentia, de Oratione pro defunctis.* Pendant que Baïus publiait ces écrits, ses adversaires n'étaient pas restés inactifs: Ravesteyn mettait les Facultés espagnoles en mouvement contre lui; il envoyait aussi, par un Franciscain, plusieurs propositions extraites des écrits de Baïus à Rome pour en obtenir le rejet. Les Franciscains, parmi lesquels s'étaient de nouveau élevées plusieurs controverses très-vives, dans lesquelles les écrits et les doctrines de Baïus jouaient un rôle, s'agitaient de leur côté. On compléta le recueil des propositions dénoncées à Rome en se servant des derniers ouvrages de Baïus, et l'on poursuivit auprès de Pie V, successeur de Pie IV, la condamnation de ces propositions, qui s'élevaient à soixante-seize. Pour arriver plus sûrement et plus rapidement au but, les Franciscains envoyèrent, sous la protection du duc d'Albe, une députation au roi d'Espagne, qui, de son côté, insista à Rome pour qu'on mît fin à ces discussions. A la même époque la faculté de Louvain, divisée en elle-même, était poursuivie par les Jésuites pour une autre affaire. En 1565 parut la bulle de Pie V, *Ex omnibus afflictionibus*, dans laquelle les soixante-seize proprositions étaient rejetées *in globo et respective*, c'est-à-dire en général et sans déterminer laquelle des censures appartenait à telle ou telle proposition, *tanquam hæreticæ, erroneæ, suspectæ, temerariæ, scandalosæ, et in pias aures offensionem immittentes.* En même temps, d'après l'avis du cardinal de Granvelle, archevêque de Malines, alors à Rome, on passa sous silence, dans la bulle, le nom de Baïus, et il était ajouté expressément que quelques-unes de ces propositions étaient en elles-mêmes tolérables, et n'étaient à rejeter que dans la rigueur et dans le sens de leur auteur; sentence dont les partisans de Baïus altérèrent, ce semble, la portée par une fausse ponctuation, disant que quelques-unes des propositions dont parle la bulle étaient tolérables dans leur rigueur et dans le sens de leur auteur, et n'étaient condamnables que dans un sens vague, indéterminé, et tout autre que celui qu'y attachait Baïus, ce que la bulle n'avait certes pas voulu dire. Cette bulle ne fut pas affichée et promulguée à Rome; elle devait n'être ouverte que par la faculté de Louvain et d'une manière privée, soit pour épargner l'honneur de Baïus et de la faculté, soit pour couper court à toute prolongation de la dispute. Le cardinal de Granvelle était chargé de faire connaître la bulle. Il délégua son vicaire général, Maximilien Morillon, qui, immédiatement après avoir reçu la lettre du cardinal, appela le Dr Baïus à Bruxelles, se rendit quelques

(1) Détails sur cette députation et ses suites dans Pallavic., *Hist. Conc. Trid.*, l. XV, c. 7, n. 7 sq.

jours après à Louvain, où il communiqua la bulle à la faculté de théologie réunie dans la maison particulière du Dr Ravesteyn, refusa d'en donner copie, tout en accordant un extrait des propositions condamnées fait et contresigné par lui-même.

La faculté reçut la bulle avec respect et promit de lui obéir; mais, comme les doctrines de Baïus tenaient en une surexcitation permanente les Franciscains, qui en défendaient quelques-unes, il s'agissait de les réduire au silence par un ordre exprès du Pape. A cet effet il fallait communiquer la bulle aux supérieurs des différents couvents de cet ordre dans les Pays-Bas, afin que ceux-ci fissent le reste. Morillon s'acquitta de cette tâche avec autant de prudence que d'énergie (1).

Baïus adressa le 8 janvier 1569 une lettre au Pape, en y ajoutant une apologie de sa personne et de sa doctrine. Il se plaignait d'abord de n'avoir pu obtenir une copie de la bulle du Pape ni à Louvain ni à Rome, tandis que les propositions rejetées circulaient de côté et d'autre dans les Pays-Bas. Il craignait que ces propositions ne pussent nuire à la considération due au Saint-Siége, puisqu'elles semblaient renfermer des calomnies patentes, et que certaines propositions des saints Pères paraissaient condamnées non-seulement quant aux paroles, mais quant au sens; qu'il se trouvait, en effet, dans les Pays-Bas, beaucoup de docteurs et de fidèles qui, vu les troubles excités par les hérétiques, s'en tenaient bien plus à la sainte Écriture et à la doctrine des Pères qu'à la théologie scolastique, et qu'ils seraient grandement scandalisés en voyant que des doctrines appartenant manifestement aux Pères étaient sacrifiées aux partisans des opinions et de la méthode scolastiques.

(1) Baii *Opera*, p. II, p. 197.

Finalement il donnait au Pape à peser dans sa sagesse (ce qui n'était pas une preuve de la réserve qu'on lui attribuait d'ordinaire) s'il voulait, dans ces circonstances, maintenir sa bulle, ou la retirer comme lui ayant été surprise. Dans l'apologie jointe à sa lettre il cherchait à démontrer que les propositions qu'il reconnaissait comme siennes étaient plutôt des propositions de S. Augustin, et que quant aux autres propositions elles lui avaient été faussement attribuées (1). Le Pape répondit par son Bref du 3 mai 1569, de manière à faire honte à Baïus: que ce jugement de condamnation avait été mûrement pesé, comme l'exigeaient l'importance de la matière et les justes égards dus à des hommes bien méritants de l'Église; mais que, pour la satisfaction de Baïus, il avait encore une fois fait examiner aussi bien ses écrits que les propositions attaquées et l'apologie qu'il avait envoyée; que le résultat avait été le même; qu'en conséquence il était obligé de l'engager de nouveau, lui et ses partisans, à garder un éternel silence sur les propositions condamnées. Baïus fut d'autant plus vivement frappé de ce Bref que le cardinal Granvelle, en l'envoyant à son grand-vicaire Morillon, disait, dans sa lettre, le mauvais effet qu'avait produit à Rome l'apologie de Baïus, qui était bien près de l'opiniâtreté, *pertinaciæ vicina*, et Baïus se montra prêt à tout pour prouver son obéissance au Saint-Siége.

Toutefois, comme ce qui s'était passé entre lui et Morillon était un secret, et qu'il n'avait pas donné, parce qu'on ne l'avait pas exigé, de témoignage public de sa soumission, il fut accusé d'opiniâtreté par ses adversaires, qui lui reprochaient de continuer à défendre en chaire les articles condamnés. Pour mettre un terme à ces provocantes calomnies il se

(1) Baii *Opera*, l. c., p. 79 sq.

prononça enfin, à la demande de trois évêques ses amis, sur la bulle, et déclara dans son cours public que quelques-uns de ces articles étaient faux et avaient été justement rejetés ; que d'autres avaient été compris dans un sens différent de celui qu'il leur avait donné ; que d'autres encore n'avaient pas été fidèlement extraits par les collectionneurs, et que d'autres enfin n'avaient scandalisé que parce qu'ils ne se présentaient pas sous la forme scolastique accoutumée, mais qu'ils se trouvaient précisément exprimés de cette manière chez les saints Pères (1). La communication purement privée de la bulle de Pie V dans la maison du docteur Ravesteyn devenait de plus en plus insuffisante ; elle ne retenait pas les uns dans leurs écarts, elle n'apparaissait aux autres que comme une demi-mesure. Ceux-ci en référèrent au duc d'Albe et le poussèrent à témoigner aux évêques de Belgique, réunis à Malines (1570), le désir de voir publier publiquement à Louvain la bulle papale, et de la savoir souscrite par Baïus et les autres professeurs de théologie. Les évêques se montrèrent disposés à prendre ce parti et chargèrent Morillon de l'acte, dont deux des évêques, Martin Richovius, évêque d'Ypres, et Cornélius Jansénius, évêque de Gand, avaient donné connaissance à Baïus, alors doyen de la faculté de théologie, et qui s'était montré résolu à se soumettre. La publication s'en fit solennellement, et tous les professeurs déclarèrent qu'ils voulaient adopter la bulle; mais on n'obtint pas la souscription. En place de la signature, après de longs débats dans la faculté de théologie, ils déclarèrent enfin en 1572 :

1° Que les propositions condamnées par la bulle devaient être rejetées et tenues pour suspectes, et que tous les professeurs devaient s'abstenir de les enseigner ;

2° Qu'il fallait retirer aux candidats de théologie les livres et les traités dans lesquels elles étaient soutenues ;

3° Que la faculté prenait acte de la déclaration faite récemment par Baïus dans son cours qu'il était prêt à se soumettre au jugement de la faculté, et qu'en effet les docteurs s'entendraient entre eux sur quelques-unes de ces propositions.

Il y eut alors une trêve au moins extérieure, et Baïus put reprendre la liberté de ses mouvements. En 1577 et 1578 il entretint une correspondance savante (qu'on attaqua également plus tard) avec le calviniste Marnixius sur l'autorité de l'Église jugeant dans les controverses de foi et sur le sacrement de l'Autel ; il s'occupa aussi d'une question politique. Cependant les adversaires de Baïus croyaient, et ils écrivaient dans ce sens au roi et au Pape, que ce docteur continuait à défendre les propositions condamnées. En même temps la controverse sur la bulle de Pie V se ranima, parce que les uns déclaraient qu'elle n'était pas authentique, qu'elle avait été surprise et qu'on espérait qu'elle serait bientôt retirée, tandis que les autres défendaient à la fois son authenticité et sa valeur permanente. Cette discussion donna lieu à la bulle du Pape Grégoire XIII, *Provisionis nostræ*, du 28 janvier 1579, dans laquelle le Pape admettait pleinement la bulle de son prédécesseur, « telle qu'il l'avait trouvée dans les registres, » et ordonnait d'accorder à cette copie la même autorité qu'au document original. Le Pape chargea un de ses prédicateurs, le P. Tolet, Jésuite, plus tard cardinal, de publier solennellement cette bulle dans Louvain, de faire une enquête sur l'accusation dont Baïus était l'objet, et de mettre un terme à cette controverse qui avait déjà trop duré. Arrivé au commencement de 1580 à Louvain, le Père Tolet, après avoir remis ses let-

(1) Baii *Opera*, p. II, p. 141.

tres de créance, fit lire la bulle du Pape à haute et intelligible voix par le notaire de l'université, *in frequentissimo totius Academiæ consessu ;* puis il demanda solennellement au docteur Michel de Bay, chancelier de l'université, s'il reconnaissait que la bulle avait jugé beaucoup de propositions qui étaient contenues dans ses propres écrits dans le sens où elles étaient condamnées.

Baïus répondit : *Damno secundum bullæ ipsius intentionem et sicut bulla damnat*. Puis le P. Tolet se retourna vers les autres docteurs, licenciés, bacheliers et étudiants, qui, à la même demande, répondirent à la fois : *Articulos damnamus, bullam reverentes suscipimus, atque obedientiam pollicemur*. Baïus souscrivit chez lui, à l'instante demande du mandataire papal, un engagement bien plus explicite, et, en retour, Tolet promit de rendre le compte le plus favorable au roi et au Pape de la modestie et de l'obéissance de Baïus. Celui-ci écrivit lui-même au Pape Grégoire XIII, se plaignit des calomnies dont on l'accablait depuis douze ans au sujet de ces propositions, et demanda de nouveau une copie complète de la bulle de Pie V. Le Pape répondit paternellement et lui accorda sa demande. Ainsi se termina cette controverse. Il faut ajouter qu'Urbain VIII, dans sa bulle *In eminenti*, contre Jansénius, en appela aux constitutions de Pie V et de Grégoire XIII, déclarant que les doctrines de Jansénius ne font que renouveler les doctrines de ses prédécesseurs (de Baïus), antérieurement condamnées. Mais comme Grégoire XIII ne citait pas expressément les propositions de Baïus et confirmait simplement la bulle de son prédécesseur, on souleva de grandes difficultés sur cette circonstance insignifiante, et à tort. La bulle d'Urbain VIII considère la question en général. La doctrine de Baïus ne forme pas un ensemble lié, se déduisant d'une ou de plusieurs pensées fondamentales ; ce sont des opinions isolées, portant principalement sur l'anthropologie chrétienne. Il y a toutefois à travers la diversité des pensées un fait unique et caractéristique, qui est digne d'attention, et qui, s'il avait été dégagé de toute erreur, aurait assigné un rang élevé à son auteur dans l'histoire de la dogmatique. La scolastique avait, dans ces derniers temps, envisagé d'une manière tout à fait superficielle ou complétement négligée les points les plus profonds de l'anthropologie chrétienne. Baïus les traita avec une sorte de prédilection, mais il se laissa tellement séduire et entraîner par cette étude qu'il perdit la voie qui mène aux vérités les plus simples, aux notions les plus communes : là furent sa faute et la source de ses erreurs. La bulle de Pie V ne prend pas les propositions qu'elle condamne dans un ordre systématique ; elle suit simplement l'ordre des écrits de Baïus d'où elles sont extraites.

Les propositions 1-20 sont tirées *de Meritis operum ;* 21-24 *de Prima hominis Justitia ;* 25-30 *de Virtutibus impiorum ;* 31-38 *de Charitate ;* 39-41 *de Libero Arbitrio ;* 42-44 *de Justitia ;* 45 *de Sacrificio ;* 46-53 *de Peccato originis ;* 54-55 *de Oratione pro defunctis ;* 56-57 *de Indulgentiis*.

Elles ont rapport, comme on le voit, à des matières très-différentes, que nous ne pouvons pas toutes énumérer ici.

Les plus importantes, celles dont les autres découlent, sont celles qui s'occupent de la *nature humaine, originairement pure et corrompue par le péché,—du libre arbitre—* et *du mérite des œuvres*.

Quant à la première de ces questions, ce que les théologiens reprochent d'ordinaire à Baïus est tout à fait superficiel. Ils prétendent que, d'une part, il exagère, comme Pélage, les qualités et les forces de la nature originelle, et que, de l'autre, à la manière des prédestinationistes,

déprécie trop la nature déchue et sa uissance. Le baïanisme n'est pélagien i dans un sens ni dans un autre; il est lutôt un augustinisme exagéré. Baïus ose ces deux questions : De quelle nare était l'intégrité originelle de l'homme? et que faut-il penser des (prétenues) vertus des impies qui ont fait tant e belles choses et des actions si estimales aux yeux des hommes, d'après le émoignage de l'Écriture? Il pose ces eux questions comme tellement indisolubles qu'on ne peut comprendre onvenablement sans elles les points fonamentaux de la doctrine chrétienne, avoir : la corruption originelle de la nature humaine, et sa restauration par la râce de Jésus-Christ.

Par rapport à la première question, constate d'abord en quoi a consisté la erfection primitive de l'homme en général. Or, dit-il, elle consistait non-seulement en ce que l'homme reconnaissait arfaitement par son intelligence la loi le Dieu, et était soumis, par une obéisance parfaite, à la volonté de son Créateur, mais encore en ce que les puissanes inférieures de l'âme étaient parfaitement subordonnées aux puissances supérieures, comme les membres du corps l'empire de la volonté (1). Cette perection dépend de la présence de l'Esrit-Saint dans l'homme, et c'est en ela que consiste la vraie vie de l'âme umaine, l'inspiration essentielle à 'homme (2).

L'être primitif de l'homme, dit Baïus, l'a pas pu consister simplement en un omposé de corps et d'âme; il fallait encore l'esprit, principe de l'âme d'une part, et de l'autre principe de l'activité morale et religieuse de l'homme. Jusque-là tout est dans l'ordre. Or Baïus remarque que l'homme n'a pas seulement été doué originairement de ce double élément de sa nature, mais encore de piété, de justice et des autres dons du Saint-Esprit (qui nous sont rendus lorsque nous sommes régénérés), et que ces dons, — ici commence l'erreur, — appartenaient à son être, étaient de son essence, étaient une partie intégrante de sa nature, de sorte que leur absence eût été un mal (1).

Baïus s'écarte donc de l'opinion commune, d'après laquelle ces dons sont une grâce imméritée et gratuite, une élévation de l'homme au-dessus de sa simple nature, et en ce sens quelque chose de surnaturel. Quand on aurait conçu cette idée d'une manière trop rigoureuse, comme de nos jours le font encore ceux qui ne voient pas les choses au fond et s'arrêtent aux formules de la tradition, qu'ils ne comprennent qu'à moitié, toujours est-il que c'est dépasser les bornes légitimes que de faire disparaître complétement cette différence, de mêler, de confondre et d'identifier des sphères qui sont distinctes. La puissance morale et religieuse, le pouvoir d'être juste et pieux est essentiel à l'homme; mais être actuellement juste et pieux n'est pas de son essence, n'appartient pas à sa nature, quoique ce soit sa destination, et que cette destination il doive l'atteindre par sa raison et sa liberté.

Nous n'en dirions pas moins que la justice et la piété lui sont naturelles s'il les avait réalisées par l'usage de sa raison et de sa liberté; mais nous n'oublirions pas que, dans ce cas, il se serait élevé au-dessus de sa nature par sa raison et sa liberté, c'est-à-dire par luimême. Être moralement libre est de l'essence de l'homme, mais être actuellement moral ne lui est pas naturel ou n'est pas nécessaire dans le sens strict; cela est surnaturel, c'est sa destinée, c'est son devoir. C'est pourquoi on ne

(1) *De Prima hom. Just.*, c. 3.
(2) L. c., c. 1 et 2.

(1) L. c., c. 4.

dit pas que l'homme n'est plus homme, qu'il a perdu sa nature ou son être, quand il n'est pas ce qu'il doit être, quand il est impie et immoral. Mais alors, si, d'après l'hypothèse propre à Baïus, la justice et la piété du premier homme étaient non une justice et une piété acquises par lui-même, mais un don communiqué par Dieu, comment pourrait-on encore les concevoir comme naturelles, essentielles et nécessaires?

Nous accordons qu'en admettant que Dieu a créé l'homme *in statu naturæ puræ*, c'est-à-dire seulement avec la puissance de la raison et de la liberté, on ne satisfait pas l'idée de la perfection de la création de l'homme par Dieu, et qu'en ce sens on peut dire que Dieu n'a pu appeler l'homme à l'existence qu'en vue de cette perfection; mais nous nions la conséquence, à savoir que cette perfection, appartenant à son être, était nécessaire à l'homme. Cette perfection ne doit pas être comprise comme le produit de l'activité créatrice de Dieu, laquelle activité pose en chaque créature ce qui est essentiel et nécessaire à sa nature, mais comme un produit de la grâce divine, par conséquent comme un don, une grâce surnaturelle, surajoutée aux dons naturels. Dans une discussion de l'année 1580, Baïus, en étant venu à parler de sa doctrine, depuis longtemps rejetée, de la perfection originaire de l'homme, fit cette comparaison : L'homme est créé pour faire de bonnes œuvres, comme l'oiseau pour voler; de même donc que l'oiseau, lorsqu'on lui casse les ailes, ne peut voler, de même l'homme ne peut faire le bien avec des forces brisées; il ne le peut qu'avec sa force originelle entière, non brisée, avec la justice originelle, *justitia originalis*, libre de la concupiscence et soutenu au contraire par l'attrait pour le bien implanté dans la volonté. A la demande de son adversaire si donc la justice était aussi naturelle et aussi nécessaire au premi[er] homme que le vol à l'oiseau, Baïus n[e] répondit pas, il est vrai, affirmativemen[t], pour ne pas formuler précisément [la] vingt-septième proposition condamn[ée] par Pie V, mais il déclara n'établir [la] comparaison qu'en ce sens que l'hom[-]me, sans l'assistance du Saint-Espri[t] par lequel il s'élance vers Dieu comm[e] sur des ailes, ne peut faire le bien. [Il] laissa par conséquent en question si [le] don de la justice originelle apparten[ait] à son essence ou si c'était une assi[s]tance qui lui était accordée par la grâ[ce] divine pour atteindre sa destinatio[n]. Mais cette réticence est le signe le plu[s] certain que l'idée qu'il concevait éta[it] erronée (1).

Baïus s'occupa ensuite de la questio[n] du mérite des œuvres et se demanda : Comment faut-il considérer la vie éter[-]nelle des bons Anges? Est-elle la ré[-]compense du mérite de leurs œuvres ou une pure grâce de Dieu? Et si le pre[-]mier homme avait persévéré jusqu'à la fin de sa vie physique dans la justice, comment aurait-il obtenu la vie éter[-]nelle? L'aurait-il obtenue comme prix du mérite de ses œuvres ou comme grâce de Dieu?

Baïus, fidèle à son principe fonda[-]mental, prétend que, tandis que la vie éternelle est accordée à l'homme déchu, mais régénéré par le Christ, à la fois comme mérite et comme grâce, elle eût été accordée à l'homme non déchu pu[-]rement comme récompense (2).

Et en effet il n'y avait place que pour la loi de justice, du moment que la jus[-]tice originelle, au moyen de laquelle, par hypothèse, l'homme aurait conquis la vie éternelle, était, non un don de la grâce, mais un don purement naturel. Par contre, il est tout aussi certain que la vie éternelle eût été d'abord un don

(1) Baii *Opera*, p. II, p. 157.
(2) *De Merit.*, *Opp.*, l. I, c. 1.

e la grâce et ensuite un mérite si la istice originelle était un don de la râce et la justice actuelle et personelle l'œuvre de la liberté humaine.

Toutefois cette opinion, qui fait de la ie éternelle la récompense méritée de es œuvres, dans le cas où l'homme aurait persévéré dans la justice reçue, ne eut être considérée chez Baïus comme ne simple conséquence des vues dévevoppées d'abord sur l'état originel de 'homme ; car il la fait valoir par des notifs spéciaux, indépendants de cette remière opinion ; ce n'est même qu'à ropos de cette seconde question que ous trouvons les bases de sa première pinion complétement découvertes. La lifférence entre l'état de l'homme prinitif et l'état de l'homme régénéré ar Jésus-Christ, qui est tranchée, se narque déjà dans Baïus, mais ne paraît lairement que dans Jansénius comme la source de l'augustinisme exagéré de tous deux.

En exposant le système de Jansénius nous démontrerons comment une interprétation littérale et exclusive de plusieurs expressions de S. Augustin, mais surtout d'un passage de son ouvrage *de Correptione et Gratia*, a mené tout droit à l'opinion erronée de l'état originel de l'homme comparé à celui de l'homme régénéré.

Remarquons ici que Baïus prétend traiter la question uniquement d'après S. Augustin et la sainte Écriture ; d'après lui, selon l'Écriture, les dons seuls (1) *quæ per Jesum Christum indignis et male merentibus conferuntur* peuvent être appelés dons de la grâce ; par conséquent, les dons accordés au premier homme, et la vie éternelle qu'il aurait obtenue au cas où il aurait persévéré, ne doivent pas être considérés comme des grâces. De là, par conséquent, découle d'elle-même la doctrine de Baïus sur la justice originelle considérée comme don naturel. En général, pensait Baïus, le mérite ne suppose pas nécessairement l'état de grâce de la personne ; il découle simplement et purement, et de lui-même, de l'obéissance parfaite à l'égard de la volonté divine, et par conséquent de la nature des œuvres (1). La parole évangélique (2) : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, car nous n'avons fait que notre devoir », Baïus l'entend (3) purement de l'homme déchu, qui, lors même que, partant de la régénération dans le Christ, il fait de jour en jour des progrès dans l'accomplissement de la loi divine, doit se dire, en vue de sa naissance charnelle : Je suis un serviteur inutile, incapable de bonnes œuvres. Par contre l'Église a toujours compris cette parole du Seigneur d'une manière générale, en ce sens que, même si les œuvres de l'homme suffisaient pour l'accomplissement de ses obligations ou de son devoir envers Dieu, elles ne suffiraient pas pour fonder une prétention à une récompense, à un mérite auprès de Dieu, et que, si même l'homme non corrompu avait persévéré dans l'obéissance envers Dieu, il n'aurait pu obtenir la vie éternelle que par une pure grâce de Dieu.

Si, d'après ce qui vient d'être dit, on voit que Baïus s'est trompé sur l'idée fondamentale d'où dépend directement l'anthropologie chrétienne, en faisant abstraction de l'état surnaturel, on ne s'étonnera pas qu'un penseur aussi rigoureux, en poursuivant l'anthropologie théologique, soit arrivé à de nouvelles erreurs. Son idée de la justice originelle, comme don essentiel et nécessaire, eut pour inévitable conséquence non-

(1) *De Merit.*, *Opp.*, l. I, c. 2.

(1) *De Merit.*, *Opp.*, l. II.
(2) *Luc*, 17, 10.
(3) *De Merit.*, *Opp.*, l. I, c. 7.

seulement une idée exagérée des suites funestes du péché, mais une notion fausse de la liberté morale. Nous distinguons ici cette deuxième question de la première, parce que, d'après l'idée fondamentale de Baïus, non-seulement la liberté morale se perd dans l'état de l'homme déchu, mais il ne la reconnaît même pas dans l'état de la nature non corrompue. Baïus n'a pas eu, il est vrai, la claire conscience de ce dernier point, mais il l'a entière quant au premier. Toutefois l'un et l'autre résultent évidemment de son idée. Par le même motif qu'il dit que la volonté, corrompue par le péché, n'est capable que du péché, il faut qu'il soutienne que la volonté intacte n'est capable que du bien, et qu'ainsi le péché originel n'est pas, dans le sens propre, une œuvre libre de l'homme, mais est la suite d'un ordre divin, conséquence que les réformateurs, mais surtout Calvin, ont rigoureusement déduite de leurs principes. Laissant de côté cette conséquence, qu'en tous cas Baïus n'a pas tirée, il reste à demander comment il comprend la proposition : *Liberum arbitrium, sine Dei adjutorio, non nisi ad peccandum valet* (1). Car ce n'est pas là une pure assertion de Baïus, c'est la doctrine expresse de S. Augustin et de l'Église de son temps, doctrine sur laquelle Baïus n'a cessé de s'appuyer, pour se justifier. Mais on ne peut répondre à cette question qu'autant qu'on sait comment Baïus entendait la liberté de la volonté humaine. Il n'appartient pas, dit-il, à l'essence de la volonté que la volonté puisse ne pas vouloir ce qu'elle veut ou puisse vouloir autre chose; car, selon l'expression vulgaire, nous voulons être heureux, quoique nous ne puissions pas vouloir le contraire. De même il est dit du Père qu'il aime le Fils, qu'il a mis en lui sa complaisance, et toutefois c'est

(1) *De Virtut. impior.*, c. 8.

là une volonté que le Père ne peut pas déposer, qui ne peut pas se changer en son contraire. En outre, les esprits bienheureux aiment la justice, les esprits réprouvés la haïssent, mais ni les uns ni les autres ne peuvent vouloir autrement (1). Or cette volonté, qui ne peut se changer en son contraire, peut-elle être appelée une volonté libre? Sans doute, dit Baïus, et il en appelle ici à S Augustin, qui, en plusieurs endroits, pose la liberté de la volonté en cela que la volonté n'est pas soumise à une contrainte extérieure (*violentia*), et la déclare d'autant plus libre qu'elle est plus abandonnée à une certaine nécessité intérieure de justice, et qu'elle peut moins en déchoir ou pécher, nécessité bienheureuse, *beata necessitas*, dont on sait que jouissent les esprits bienheureux (2). Or selon Baïus l'homme a été impliqué dans une nécessité de cette sorte par le péché; il ne peut que pécher, sans pour cela, dit-il, cesser d'être libre. Quand on objecte que, si l'homme est obligé de pécher, le péché ne peut lui être imputé, il répond que cette imputation a néanmoins lieu, parce que la liberté est comprise dans cette nécessité, et parce que l'homme, en vertu de la part qu'il a au péché originel, a à s'imputer à lui-même cette nécessité de pécher. L'homme lié par le péché originel ne se distingue, d'après lui, des esprits réprouvés, sous ce rapport, qu'en ce que, avec le secours de Dieu, il peut être reconquis au bien, tandis qu'à ceux-là tout espoir de bien est interdit (3). Ce *déterminisme* moral n'appartient ni à S. Augustin, ni à l'Église; il y a bien dans S. Augustin des expressions qui semblent en présenter la formule; mais le déterminisme de Baïus a un esprit tout différent : c'est

(1) *De Lib. Arb.*, c. 3.
(2) *De Lib. Arb.*, c. 8; de plus, in *Annot. ad Censur. Sorb*; *Opp.*, p. II, p. 11.
(3) *De Lib. Arb.*, c. 4.

un esprit dur et sombre, qu'on ne rencontre pas dans l'évêque d'Hippone. Comme les réformateurs, dont il a renouvelé les doctrines avec une clarté qui lui est propre et un appareil d'érudition patrologique qui leur était étrangère, Baïus s'appuie surtout sur l'écrit mêlé aux œuvres de S. Augustin sous le titre de *Hypognosticon*, et que Baïus affirme être de S. Augustin, dont il est aussi peu que le livre *de Vocatione gentium*, souvent cité par Baïus. Tous deux renferment, et le premier surtout, un augustinisme défiguré.

Du reste, la doctrine de Baïus a été souvent mal comprise, mal interprétée, inexactement rendue par les théologiens postérieurs. Leurs textes, incertains, vagues et diffus, prouvent évidemment que les auteurs n'ont jamais eu sous les yeux aucun écrit de Baïus, et qu'ils n'étaient pas capables, la chose n'étant pas facile, il est vrai, d'extraire, de déduire la doctrine de Baïus des différentes propositions condamnées par la bulle de Pie V. De plus, on prend souvent comme erronées sous tous les rapports certaines de ces propositions qui le sont seulement dans un certain sens et dans leur rapport avec la doctrine en général, et qui d'ailleurs, en elles-mêmes, sont des propositions fort anciennes, extraites la plupart de S. Augustin, de Prosper ou de Fulgence.

La source principale d'où est tiré cet article est : *Michaelis Baii, celeberrimi in Lovaniensi Academia theologi, opera; cum bullis Pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad Romanam Ecclesiam ab convitiis Protestantium, simul ac ab Arminianorum ceterorumque hujusce temporis Pelagianorum imposturis vindicandam, collecta, expurgata, et plurimis quæ hactenus delituerant opusculis aucta; studio A. P., theologi, Colon. Agripp., sumptibus Balth. ab Egmont et Sociorum*, 1696, publié par le célèbre Bénédictin de Saint-Maur, D. Gabriel Gerberon, in-4°. Dans la première partie de ce volume sont les œuvres de Baïus, dans la seconde les pièces et documents concernant la controverse. Il faut se servir de la dernière partie avec précaution, car Gerberon, suspect de jansénisme, se met résolument du côté de Baïus. KUHN.

BAYLE (PIERRE), né à Carla, dans le comté de Foix, le 18 octobre 1647, mort à Rotterdam le 28 décembre 1706. Fils d'un pasteur réformé, il étudia à l'académie de Puy-Laurens, et revint, à l'âge de vingt et un ans, à la religion catholique, après avoir lu beaucoup d'écrits théologiques, surtout de controverse. Il paraît avoir été déterminé dans cette grave circonstance beaucoup plus par la conviction de la faiblesse de certaines doctrines réformées, insoutenables à ses yeux, que par celle de l'infaillible vérité de l'Église catholique; car le trait caractéristique de son esprit était d'être sceptique, et la foi catholique ne s'allie pas longtemps à cette disposition. Aussi, dix-huit mois après sa conversion, il abjura et se rendit secrètement à Genève, où il s'adonna avec ardeur à la philosophie cartésienne. En 1677 il devint professeur de philosophie à Sedan, et en 1681 il alla occuper la même fonction à Rotterdam. Il la perdit en 1693, en partie par suite de son scepticisme notoire, qui devenait de plus en plus agressif, en partie par suite de l'intolérance des prédicants réformés, et enfin parce qu'on le soupçonnait de liaisons hostiles à l'État. Il consacra alors tout son temps à ses travaux scientifiques. Son scepticisme égala celui des encyclopédistes et des déistes français et anglais qui parurent plus tard; mais il les surpassa en érudition.

Bayle traite avec mépris et moquerie ce que son maître, Descartes, avait poursuivi avec un esprit sérieux et de bonne foi. Toutefois il faut dire à son honneur,

qu'au point de vue de l'érudition religieuse il s'éleva de beaucoup au-dessus de l'esprit étroit de son temps, et laissa loin derrière lui, par la pénétration et l'impartialité de sa critique, beaucoup de théologiens et d'historiens protestants depuis son temps jusqu'à nos jours. Ses écrits se répandirent après sa mort surtout en France et en Angleterre; ils portèrent les fruits dont souffrent aujourd'hui encore l'Église et l'État. C'est en 1697 que parut à Rotterdam son principal ouvrage, en deux volumes in-fol., *Dictionnaire historique et critique*, qui fut publié de nouveau en 1702, augmenté de deux volumes.

Il attaqua vivement le calvinisme orthodoxe dans plusieurs écrits de moindre dimension, par exemple dans sa *Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg*, dans ses *Pensées diverses sur la Comète; Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ*, etc. Il a lui-même donné l'histoire de sa vie dans son dictionnaire. Son esprit extrêmement sagace et son érudition très-étendue manquèrent leur but, privés qu'ils furent d'une direction supérieure et d'une humilité sincère. HAAS.

BAYLON (PASCAL) (S.) appartient à la grande série des saints qui, au temps de la réforme, dédommagèrent l'Église en Espagne des pertes qu'elle faisait en Allemagne. Né de parents pauvres, en 1540, à Torre-Hermosa, en Aragon, il fut d'abord berger et acquit le nom du saint pâtre. En 1564 il entra dans un pauvre couvent de Minimes déchaussés de la stricte observance comme frère lai, quoiqu'on eût consenti à le recevoir parmi les frères du chœur. L'Église fait surtout mémoire, dans l'oraison du jour de sa fête, de son merveilleux amour pour le très-saint Sacrement.

Il mourut le 17 mai 1592, fut béatifié par Paul V en 1618, et canonisé par Alexandre VIII en 1690. Sa vie a été écrite par son confrère Jean Ximenès; c'est un témoin oculaire qui a vu ce qu'il raconte et qui mérite croyance. El[le] se trouve chez les Bollandistes, *Act[a] Sanctorum* Maii, t. IV, p. 48. A l[a] page 89 il y a une *gloria posthum[a]* qui renferme aussi quelques document[s] ecclésiastiques.

BDELLIUM, gomme résine transpa[-]rente, odorante, semblable à la ci[re] qui découle d'une sorte de palmier a[s]sez commun en Arabie (*borassus fl[a]belliformis*). Sa saveur est forte [et] amère, son odeur pénétrante; son ar[ô]me devient très-agréable quand on [le] brûle.

On en fait en Orient un très-gra[nd] commerce, sous forme de gomme. D[es] commentateurs modernes ont, à l'exem[-]ple du savant Bochart, et contrairemen[t] à la traduction des anciens, compris so[us] le mot hébreu בדלח, tantôt des perle[s], tantôt du cristal, tantôt du béryl, etc, mais sans motif suffisant (1).

BÉATES. On nommait ainsi en Es[-]pagne les femmes du tiers-ordre, qu[i] allaient au delà des obligations de l'or[-]dre (2) et observaient les trois vœux mo[-]nastiques.

BÉATIFICATION. C'est la déclara[-]tion préalable par laquelle le Pape au[-]torise ou ordonne qu'un personnage soit tenu pour bienheureux, à cause de ses vertus héroïques et de ses mira[-]cles, qu'il soit publiquement invoqué et devienne l'objet d'un culte particulier. Elle se distingue de la canonisation, qui consiste dans la déclaration définitive et solennelle qu'un personnage doit être mis au rang des saints et honoré comme tel dans toute l'Église. La béatification peut aussi se restreindre à une partie de l'Église, à un diocèse, à une province, à un ordre, et ne consister que dans la simple autorisation d'honorer publique-

(1) Conf. Winer, *Lexique de la Bible*, I, 164.
(2) *Voy.* FRANCISCAINS et TIERS-ORDRE.

nent celui qui est béatifié. Le culte déféré à un bienheureux est moindre que elui qu'on rend à un saint. Le culte es saints comprend sept points :

1° La reconnaissance du saint comme el dans toute l'Église ;

2° L'invocation du saint dans les rières de l'Église ;

3° L'érection d'églises et d'autels en on honneur ;

4° La célébration du saint Sacrifice t la récitation du bréviaire en son honeur ;

5° La solennité d'un jour de fête déié au saint ;

6° L'érection de sa statue ou de son nage, avec une couronne, une auréole, n signe de sa sainteté ;

7° L'exposition publique et le culte de on corps et de ses reliques.

Quant aux bienheureux, là où leur ulte est autorisé ou ordonné, l'honeur qu'on leur rend se restreint toujours à l'un ou à l'autre ou à quelquesns de ces points, et au degré seulement que la coutume immémoriale a tabli ou que l'indult papal a expressément déterminé. Ainsi on ne peut : ° exposer leur image dans les églises ans une permission spéciale du Pape, u la placer sur l'autel, si d'ailleurs l'exosition en est accordée ; 2° célébrer le aint Sacrifice et dire le bréviaire en leur onneur, même quand l'érection d'un utel a été concédée ; 3° étendre les honeurs autorisés d'un endroit à un autre ; ° étendre à d'autres la permission donée à certaines personnes d'offrir le aint Sacrifice en leur honneur ; 5° célérer leur fête qu'en vertu d'une autoriation expresse du Saint-Siége ; 6° insrire leur nom dans les calendriers des ocalités et des ordres auxquels le culte le ces bienheureux a été concédé avec 'autorisation de célébrer la messe et de éciter le bréviaire en leur mémoire ; ° les invoquer d'une manière spéciale que dans les prières autorisées à cette fin par le Saint-Siége ; 8° porter leurs reliques en procession.

Actuellement la béatification précède toujours la canonisation ; elle suppose de la part de celui qui doit être publiquement vénéré des vertus héroïques et des miracles constatés. On nomme vertus héroïques celles qui, dépassant les conditions communes de la nature, atteignent le plus haut degré de perfection et élèvent celui qui en est doué bien au-dessus des simples justes, lesquels marchent plus lentement dans la voie de la perfection chrétienne. Il faut que celui qui doit être béatifié ait pratiqué à un degré héroïque principalement les trois vertus théologales, la Foi, l'Espérance et la Charité, et les quatre vertus cardinales, la Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance, avec tout ce qu'elles supposent et entraînent ; et il ne suffit pas qu'il les ait pratiquées à ce degré héroïque dans certaines circonstances : on exige des actes nombreux, une pratique permanente, principalement de la charité, et, quant aux vertus cardinales, l'habitude de la vertu qui ressortait plus spécialement de son état. Ainsi on demande la justice et la tempérance aux hommes qui étaient revêtus de positions politiques ou ecclésiastiques, de telle sorte qu'ils n'aient jamais désiré, à plus forte raison recherché, ces fonctions ou ces dignités ; aux Papes, le zèle pour la conservation et la propagation de la foi catholique, la restauration de la discipline, la défense des droits du Saint-Siége ; aux rois, le zèle pour la religion chrétienne, la condescendance à l'égard du Chef de l'Église, la justice dans les rapports avec les puissances étrangères, et, dans l'administration du royaume, le bon exemple donné aux sujets ; aux femmes mariées, qu'elles soient douces vis-à-vis du mari, pleines d'égards pour leur famille, qu'elles élèvent leurs enfants dans la crainte de Dieu, qu'elles

protègent leurs serviteurs, etc. Outre que les vertus exigées doivent avoir été fréquemment exercées, il faut qu'elles l'aient toujours été de bon gré, facilement et avec joie; il faut que les héros aient toujours été égaux à eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils n'aient jamais dévié de la voie de la vertu. Du reste, le martyre est la preuve la plus manifeste des vertus héroïques demandées. Celui-là est martyr qui a volontairement souffert la mort pour la foi chrétienne, de la part d'un ennemi de cette foi, ou qui n'a été arraché à cette mort certaine que par un miracle. Avec les vertus héroïques on demande que celui qui doit être béatifié ait, surtout après sa mort, opéré des miracles. On entend par miracle un fait extraordinaire, réalisé dans le monde extérieur et visible, qui dépasse les forces de la nature, ou qui est contraire à ces lois, ou qui est contraire au mode ordinaire et habituel dont agissent et se manifestent les forces de la nature.

Mais comme on entend par la nature l'ensemble des forces créées, aussi bien du monde visible que du monde invisible, et que, par l'influence de ce dernier sur le premier, maint phénomène peut être produit, qui ne saurait être expliqué d'après les lois et les forces du monde visible soumis à notre observation, on distingue les vrais miracles des miracles apparents et faux par leur effet, leur nature, leur utilité, leur qualité, leur but, et on ne reconnaît comme vrais miracles que les phénomènes qui dépassent les forces de la nature visible ou qui contredisent ses lois ou son mode habituel d'opérer, qui ont été réalisés sur la demande et par l'intercession des hommes de bien, pour la glorification de Dieu, la confirmation de la vérité, l'amélioration des hommes, et cela d'une manière non transitoire, mais permanente et digne de Dieu. Ainsi on ne peut admettre, par exemple, que Dieu opère des miracles m quins, risibles ou inutiles; qu'il fa quelque chose qui en soi ou dans effets puisse être inconvenant, immor qu'il se serve d'hommes privés de l raison pour opérer ses miracles, e On distingue donc, d'après ce qui vi d'être dit, trois espèces de miracles:

1° Ceux qui dépassent dans l'esse du fait même les forces de la natu par exemple la résurrection d'un mo de ceux-là on dit qu'ils sont *supra n turam;*

2° Ceux qui dépassent les forces d nature non dans le fait qui arrive, m dans la manière dont il arrive, exemple la division des flots de la Rouge lors de la fuite des Hébreux (1 de ceux-là on dit qu'ils sont *contra n turam;*

3° Ceux qui ne dépassent les forces la nature que par rapport au mode leur action, c'est-à-dire qui pou raient être produits par la nature, m non de la manière dont ils sont pr duits, par exemple la guérison de lèpre de Naaman, se plongeant sept f dans le Jourdain sur la prescription d' lisée (2) : on dit de ceux-là qu'ils so *præter naturam.*

Les miracles de la première espè passent pour les plus grands, ceux de dernière pour les moindres, non pas n turellement par rapport à Dieu, ma par rapport aux forces de la nature q les produisent. Pour la béatification suffit qu'on prouve deux miracles de l dernière espèce opérés par l'intercessio de celui dont on instruit le procès.

Comme d'ailleurs les noms de *mar tyrs* et de *confesseurs*, par lesque on désigne les serviteurs de Dieu, sup posent déjà que les bienheureux et l saints sont, par leurs vertus et leu miracles, des témoins de la vérité; qu

(1) *Exode*, c. 14.
(2) IV *Rois*, 5.

les fidèles, en les honorant et les invoquant, reconnaissent précisément cette vérité que la vie et les miracles de ces saints personnages ont confirmée et dont ils espèrent et demandent la confirmation par l'effet de la toute-puissance divine; il est évident par soi-même qu'il est de la plus haute importance pour l'Église que cet honneur ne soit point accordé à ceux qui ne le méritent pas, et que la question de savoir si une personne doit être considérée comme bienheureuse ou sainte se rattache à cette autre question, à savoir ce qui est à croire ou à ne pas croire, ce qui répond ou non à la doctrine de l'Église.

Que si on examine sérieusement quels principes et quels usages pernicieux ont été soutenus et propagés par l'abus et l'exagération des doctrines et des conseils évangéliques sous l'apparence du zèle religieux; combien, dans les partis que ces abus et ces exagérations font naître, ceux-là précisément chez lesquels cette fausse direction se prononce davantage acquièrent facilement une considération imméritée, une autorité prédominante; combien d'un autre côté les partis se forment facilement par la prédilection de la multitude pour des personnes qui flattent ses penchants et ses préjugés; combien les partis sont disposés à honorer leurs héros comme des êtres d'une nature supérieure, tout remplis de l'Esprit de Dieu, voulant qu'on les trouve tels et cherchant à l'envi à se surpasser par le nombre et la grandeur de ces témoins, hérauts et martyrs de leur cause; combien enfin il est facile de tromper, d'aveugler la multitude dans ces sortes de choses; on comprendra que l'affaire de la béatification ou de la canonisation d'un personnage dans l'Église non-seulement y a toujours été traitée avec la plus grande sollicitude et la plus scrupuleuse sévérité, mais encore qu'elle ait dû, comme d'autres causes majeures, *causæ majores*, être réservée à la décision du siége pontifical.

Dans l'origine c'étaient les évêques, puis les métropolitains, qui faisaient les enquêtes de ces sortes d'affaires; souvent elles étaient soumises à un concile. De bonne heure on s'assura aussi le concours de l'autorité papale. Dans les premiers siècles, conformément aux ordres des Papes et des évêques, les faits des martyrs étaient immédiatement consignés, par des notaires chrétiens et des rapporteurs spécialement institués à cette fin, ou bien on achetait des notaires judiciaires soit les actes juridiques eux-mêmes, soit la copie de ces actes, ou encore on recueillait directement les récits et les dires des témoins oculaires. Le livre intitulé *Romanis Pontificibus*, qui, malgré tous les doutes élevés contre son authenticité, mérite toute considération, raconte du Pape Clément qu'il divisa dans ce but la ville de Rome en sept régions, pour lesquelles il assigna des notaires spéciaux. Anthère, d'après ce même livre, subit le martyre pour avoir recueilli ces récits des notaires et les avoir conservés dans l'Église. Fabien remit les sept régions à sept diacres, et sous ceux-ci sept sous-diacres étaient chargés de surveiller les notaires. Nous voyons dans les lettres de S. Cyprien qu'il recommande à son clergé de consigner soigneusement les faits des martyrs, mais en même temps il veille à ce qu'on honore, non pas tous ceux qui sont morts dans les persécutions, mais ceux-là seuls qui méritent réellement d'être vénérés comme martyrs. Il nous reste beaucoup de documents de ce genre.

Les écrits de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Épiphane, prouvent, comme les lettres de S. Cyprien, que les évêques pesaient avec le même soin et dans le même but les documents qui leur étaient remis. Ceux qui étaient

trouvés authentiques étaient publiquement lus dans les églises au jour commémoratif de la mort des martyrs, et envoyés aux autres Églises, afin qu'on y célébrât également la mémoire des héros de la foi. Un décret du Pape Gélase Ier prouve qu'à Rome, dès la plus haute antiquité, il n'était permis de lire, parmi les documents de ce genre, que ceux dont l'authenticité était garantie aussi bien par le nom de leur rédacteur que par la nature même de leur contenu. Beaucoup de circonstances nous font reconnaître que, dès le commencement, le martyrologe romain passait pour le plus complet. Il est établi par des exemples qu'à partir du quatrième siècle on s'adressait à Rome pour obtenir la reconnaissance d'un martyr ou d'un confesseur, et le consentement du Pape à ce qu'on les honorât. Tel est l'exemple de S. Vigile, évêque de Trente; on voit, dans les actes de son martyre, que cet appel à l'autorité du Pape est déjà indiqué comme une chose traditionnelle. L'exemple de S. Chrysostome est surtout remarquable sous ce rapport; cet illustre évêque fut d'abord considéré par le Pape comme saint, et enfin vénéré comme tel dans toute l'Église, quoique pendant longtemps les évêques d'Orient se fussent refusés même à admettre dans les diptyques le nom d'un pontife qui avait été, disaient-ils, régulièrement dépossédé.

Quant à des canonisations proprement dites, on n'en peut donner d'exemple certain avant la fin du dixième siècle. Sous le Pape Jean XV, la canonisation de S. Ulrich, évêque d'Augsbourg, fut solennellement proclamée dans le concile de Latran, en 993, et les actes de cette canonisation sont insérés intégralement dans le Bullaire romain, aussi bien que dans les collections de conciles (1) et ailleurs. A dater de ce moment les actes de ce genre se multiplient, et il résulte clairement des circonstances que non-seulement l'opinion était généralement répandue que l'autorisation des Papes était nécessaire pour établir le culte d'un saint, mais encore que les Papes ne répondaient qu'exceptionnellement à ces demandes sans le concours d'un concile. Par contre, l'usage se maintenait d'après lequel les évêques des divers diocèses accordaient ou ordonnaient pour leur diocèse, avec ou sans le consentement du Pape, le culte des serviteurs de Dieu morts dans leur diocèse et remarquables par leurs vertus et le don des miracles, et autorisaient, dans ce but, l'exposition publique de leur corps, par conséquent proclamaient de leur propre autorité la béatification de ces personnages. Mais lorsque, sous Alexandre III, le cas se présenta que les moines d'un couvent honorèrent comme un saint un des leurs qui, étant en état d'ivresse, avait été assommé par deux confrères dans le réfectoire, le Pape publia en 1170 un sévère décret dans lequel il exprima le principe général que, sans le consentement de l'Église romaine, nul personnage, quel que fût le nombre des miracles opérés par son intercession, ne pouvait être publiquement honoré comme un saint. Cette décision d'Alexandre III, qui commence par le mot *Audivimus*, admise dans le recueil des Décrétales de Grégoire IX, tit. XLV, c. 1, constitue le fondement du droit pratique actuel, par rapport à la béatification et à la canonisation. Il arriva bien encore, à ce qu'il paraît, que, même après ces décrétales, quelques saints furent, çà et là, honorés d'un culte public par la seule autorité de l'évêque du diocèse où ils étaient morts; mais les Papes proclamèrent constamment que l'autorisation d'un pareil culte était un droit exclusivement réservé au siége apostolique, et Urbain VIII défendit expressément en 1634, sous des peines canoniques, tout culte public qui, à cette époque, n'aurait pas été établi

(1) Hardouin, VI, p. I, p. 727.

depuis un temps immémorial, ou au moins depuis plus de cent ans, au su et avec le consentement soit du Pape, soit de l'évêque propre, ou qui ne se baserait pas soit sur un indult papal, soit sur une permission de la congrégation des Rites, soit sur les écrits des Pères et des saints auteurs.

Depuis lors, le pouvoir de béatifier et de canoniser est considéré comme un droit absolument réservé au Pape, qu'aucun évêque, archevêque, métropolitain, primat ou patriarche ne peut s'arroger, qu'aucun légat ne peut leur déférer, et que le collége des cardinaux, durant la vacance du Saint-Siége, ne peut exercer, pas plus qu'un concile, sans le consentement du Pape.

Le mode que suit le Saint-Siége pour accomplir cette œuvre est calculé de manière à éviter tout danger d'un jugement prématuré, d'une négligence quelconque, et à ne pas laisser le moindre doute sur les vertus et les miracles d'un serviteur de Dieu qu'on doit déclarer saint et qu'on veut publiquement honorer comme tel. En effet, il faut, quand il s'agit d'un confesseur, et non d'un martyr, que la réputation de ses vertus héroïques et de ses miracles soit établie avant que le Saint-Siége s'occupe de l'affaire. Cette question préalable doit d'abord être instruite et résolue formellement, comme un procès en règle, par l'évêque du diocèse ou par l'ordinaire chargé de la juridiction épiscopale. Puis il faut qu'il soit constaté qu'on n'a pas, contrairement à la décision du Pape Urbain VIII, décerné un culte public à celui dont on demande la béatification, à moins qu'il ne soit dans un des cas exceptionnels cités plus haut. Il s'instruit également là-dessus (*non cultus*) un procès en règle par l'ordinaire; il peut être aussi introduit par l'autorité apostolique et jugé par un délégué pontifical.

Alors les actes sont envoyés à Rome, remis au secrétaire de la congrégation des Rites, par celui-ci au notaire de la congrégation, pour être procédé à l'ouverture du procès (*apertio processuum*).

Cette ouverture se fait, à la demande des *postulateurs*, c'est-à-dire de ceux qui poursuivent la béatification ou de leurs fondés de pouvoir, par le cardinal préfet de la congrégation des Rites, ou, s'il s'agit de l'ouverture des actes du juge délégué, par le protonotaire apostolique, après examen du sceau et des signatures. A la fin on appelle, outre le notaire, le promoteur de la foi (*fidei promotor*) ou l'avocat public, qui, en vertu de sa charge, doit relever toutes les difficultés, toutes les objections qui s'élèvent nécessairement dans des affaires de ce genre; puis les témoins qui peuvent déposer sur l'intégrité des sceaux et l'authenticité des signatures. Si ces témoins manquent, il faut que l'authenticité des signatures et du sceau soit constatée d'une autre façon, et la congrégation des Rites prend à cet égard une décision spéciale.

Après l'ouverture du procès, et dès que le Pape a nommé un rapporteur parmi les cardinaux de la congrégation des Rites, ou, s'il n'est pas à Rome, dès que le préfet de la congrégation des Rites a choisi un interprète et un réviseur des actes du procès, dans le cas où ils seraient écrits en langue étrangère, on procède à l'examen des écrits que peut avoir laissés celui qui doit être béatifié. Cet examen porte sur tous les écrits, imprimés et non imprimés, provenant avec certitude de celui dont il s'agit; il doit bien établir qu'il ne s'y trouve rien qui mérite une censure théologique, et il est entrepris, selon le nombre et l'étendue des écrits à examiner, soit par le rapporteur qu'a nommé le Pape, soit par un ou plusieurs réviseurs secrètement nommés, et la congrégation des Rites prononce son jugement sur le rapport

qui lui est présenté et après avoir examiné les écrits ou les passages qui peuvent donner lieu à quelque doute.

Ce jugement est-il favorable à l'auteur : on en arrive à la *signatura commissionis*, c'est-à-dire que le Pape donne pouvoir à la congrégation des Rites, après s'être convaincu qu'on a obéi aux prescriptions d'Urbain VIII, d'introduire le procès apostolique, aussi bien sur la réputation des vertus et du don des miracles de celui qu'on doit béatifier que sur la réalité et la nature des vertus et des miracles en particulier que lui prête la renommée. Alors seulement l'affaire devient une affaire propre au Saint-Siége, et il s'ensuit que désormais rien de valable ne peut plus être fait à cet égard par l'ordinaire et par sa propre autorité. Mais, à moins d'une dispense papale spéciale, la *signatura commissionis* ne peut être demandée que dix ans après que les actes du procès instruit par l'ordinaire ont été remis au secrétaire de la congrégation des Rites. Il faut que non-seulement les actes instruits par l'ordinaire soient complets et qu'il ne s'y présente pas de nullité ; il faut encore qu'il ressorte évidemment de ces actes que la réputation des vertus et des miracles du personnage est démontrée ; que de nouvelles lettres d'évêques confirment qu'après le cours de dix années cette réputation non-seulement subsiste, mais augmente ; qu'aucun doute, qu'aucune objection péremptoire résultant des enquêtes postérieures ne s'élève contre la béatification ; qu'enfin des demandes spontanées et renouvelées de la part des princes et d'autres personnages considérables, et qui peuvent être envisagés comme organes des dispositions populaires, soient parvenues au Saint-Siége. Quand toutes ces exigences sont satisfaites, les postulateurs ont à transmettre leur requête pour la *signatura commissionis* à la congrégation générale des Rites, ou, avec autorisation du Pape, à la congrégation ordinaire des Rites. Si, d'après le rapport de cette congrégation, il y a une décision favorable de la part du Pape, alors il faut qu'on éclaircisse la question de savoir si on n'a pas déjà conféré illégalement un culte public au personnage dont il est question. La congrégation des Rites a à examiner les actes et les demandes de l'ordinaire ou du juge qui a été délégué pour l'enquête préalable. Est-il constaté qu'on s'est conformé à la loi, et la congrégation confirme-t-elle ce que le premier juge a décidé : les postulateurs peuvent lui demander les *litteræ remissoriales*, c'est-à-dire des lettres adressées à trois évêques ou à un évêque et à deux dignitaires pour les charger d'instruire ensemble un procès formel sur la réputation des vertus héroïques et des miracles du personnage à béatifier. Ce procès doit amener la démonstration : 1° que ce personnage jouit, sinon auprès de tout le peuple, du moins de la majorité du peuple, surtout de l'endroit où il est mort ou de celui où son corps a été enseveli, de la réputation d'une vie sainte et du don des miracles ; 2° que cette réputation est fondée sur des motifs dignes de foi, et non pas sur de vagues rumeurs populaires ; 3° qu'elle part de personnes dignes d'estime et de foi, et non de personnes légères, enthousiastes, ignorantes ou suspectes d'avoir quelque intérêt à la chose ; 4° qu'il y a des motifs légitimes pour que le personnage en question soit invoqué par la plupart des fidèles dans leurs nécessités, et 5° qu'il y a des motifs pour lesquels, d'après le jugement d'hommes capables et estimables, il est réputé digne d'être mis au nombre des bienheureux par le Saint-Siége. Cette démonstration doit s'établir par des témoins, des historiens, des documents, comme, par exemple, des donations et des *ex-voto* ; mais ces deux dernières preuves ne sont jamais considérées iso-

lément, et n'ont de poids qu'en s'ajoutant aux témoignages oculaires. On demande toujours six ou huit de ces témoignages directs; non pas qu'il faille qu'ils parlent unanimement du même fait, pourvu qu'ils soient d'accord en ceci qu'ils ont entendu louer les vertus héroïques et les miracles du bienheureux.

Il faut également, si l'histoire n'est pas déjà trop ancienne pour qu'on ne puisse le constater, qu'ils disent de qui ils tiennent ce qu'ils affirment. Les actes réunis de cette façon sont envoyés, avec une légalisation des juges délégués attestant que les témoins sont dignes de foi, et, après l'ouverture solennelle de ces actes en présence du protonotaire, la congrégation des Rites examine la validité formelle du procès et la valeur intrinsèque des preuves. Si la congrégation, après un débat contradictoire entre les postulateurs et le promoteur de la foi, prononce un jugement favorable sous ce double rapport, les postulateurs ont désormais à obtenir de nouvelles lettres rémissoriales, afin qu'on procède à l'enquête des vertus et des miracles attribués par la renommée au bienheureux. La congrégation donne cette fois, comme la première, mission aux évêques compétents. Le but de l'instruction est d'établir que celui qui est en renom de sainteté a réellement possédé et pratiqué au degré héroïque les vertus exigées et opéré de vrais miracles. La preuve en doit être donnée par des témoins sur la conduite desquels on a les renseignements les plus certains, sous peine de nullité de l'enquête, et dont le témoignage est éprouvé et apprécié d'après les mêmes principes que s'il s'agissait de la preuve d'un crime et de l'application d'une peine grave. S'agit-il de guérison miraculeuse : on examine si la guérison, telle qu'elle a eu lieu, aurait pu s'opérer d'une manière naturelle, et pour cela on requiert l'avis des médecins compétents, surtout de celui ou de ceux qui traitaient le malade avant sa guérison, et on ne se passe de cet avis, quand on ne peut l'obtenir, que très-rarement, en prenant toutes les mesures de précaution nécessaires. Quant aux vertus du bienheureux, on consulte parfois son confesseur; néanmoins son témoignage n'est pas nécessaire.

Lorsque ce second procès sur les vertus et les miracles spéciaux (*in specie*) est terminé, on envoie les actes à la congrégation des Rites, et l'ouverture s'en fait de la manière solennelle que nous avons déjà décrite. Avant tout on examine la validité du procès lui-même. C'est le devoir du promoteur d'insister sur tous les défauts, les manquements, les irrégularités, sur le moindre écart des prescriptions relatives à l'instruction qui pourrait faire déclarer la nullité de toute l'instance. Le procès est-il déclaré valable quant à sa forme : alors seulement on procède à l'examen du fond, et d'abord des vertus, puis des miracles. Ce procès, sauf le cas d'une dispense du Pape, ne peut être instruit que cinquante ans au moins après la mort du bienheureux. Il se fait, pour les vertus comme pour les miracles, chaque fois dans trois congrégations différentes : d'abord dans une congrégation anté-préparatoire, *congregatio antepræparatoria*, c'est-à-dire dans une réunion des consulteurs et des maîtres de cérémonies de la congrégation des Rites, que le cardinal nommé rapporteur convoque dans son palais, pour sa propre instruction; puis dans une congrégation préparatoire, *congregatio præparatoria*, dans la résidence papale, où, à la demande du rapporteur, sont convoqués les cardinaux appartenant à la congrégation des Rites, puis les consulteurs et les maîtres de cérémonies, et dans laquelle, parce qu'elle est spécialement destinée à éclairer les cardinaux, les consulteurs seuls,

et non les cardinaux, donnent leur voix; enfin dans une congrégation générale, *congregatio generalis*, où, en présence et sous la présidence du Pape, les mêmes personnages sont réunis, et où les consulteurs d'abord, puis les cardinaux, émettent leur opinion. Après avoir entendu l'avis et reçu la voix de chacun, le Pape, remerciant les membres présents de la peine qu'ils se sont donnée et leur recommandant d'implorer dans leurs prières la lumière divine, se réserve de prononcer ultérieurement.

Il fait, en effet, connaître plus tard, après s'y être préparé par la prière, son jugement au secrétaire de la congrégation des Rites et au promoteur de la foi, qu'il a fait appeler auprès de sa personne dans ce but, et le premier rédige ce jugement en forme de décret. Ce jugement n'est jamais favorable au défunt si dans la congrégation générale il n'y a pas eu au moins deux tiers des voix en faveur des vertus et des miracles du saint.

Si enfin il est reconnu et proclamé que celui dont on a poursuivi la béatification a réellement possédé au degré héroïque les vertus exigées et opéré de vrais miracles, alors une nouvelle congrégation générale est convoquée pour décider si, d'après tous ces précédents, on peut, sans balancer, procéder à la béatification. Ici le Pape ne se prononce pas non plus; il ne fait connaître son avis que de la manière dont déjà il l'a fait savoir quant aux vertus et aux miracles. Alors il détermine le jour où aura lieu la solennité de la béatification, et charge le secrétaire des brefs de rédiger sous forme de bref, avec les clauses et induits ordinaires, la sentence apostolique. On la communique aux postulateurs. La solennité de la béatification a lieu dans l'église du Vatican et consiste dans les onze points suivants:

1° Promulgation d'une indulgence pour tous ceux qui, après s'être confessés et avoir reçu la sainte communion, assisteront à l'office solennel de la béatification ou visiteront l'église du prince des Apôtres le jour de la solennité;

2° Présence de tous les cardinaux et consulteurs de la congrégation des Rites, de même que du cardinal archiprêtre, des chanoines et du clergé de l'église du Vatican;

3° Remise du bref apostolique par le postulateur au cardinal préfet de la congrégation des Rites, qui l'envoie au cardinal archiprêtre de l'église vaticane, afin qu'il en obtienne l'autorisation de publier ledit bref dans l'église;

4° Lecture publique du bref;

5° Chant solennel du *Te Deum* par l'évêque qui doit célébrer la grand'-messe;

6° Enlèvement du voile qui recouvrait l'image du bienheureux placée sur l'autel;

7° Vénération de cette image de la part des assistants;

8° Lecture de la Collecte par l'évêque qui chante la messe;

9° Triple encensement de l'image;

10° Célébration de la messe;

11° Visite de l'église par le Pape, dans l'après-midi, après vêpres, pour honorer l'image du bienheureux.

La béatification des martyrs diffère un peu de ce que nous avons dit jusqu'à présent de celle des confesseurs. C'est l'ordinaire qui doit d'abord instruire le procès sur la renommée du martyre, sur ses causes, et sur les miracles du martyr lui-même. On ne considère ici les vertus du martyr qu'en ce sens que leur examen permet de mieux juger le martyre et ses causes.

Le second procès à instruire par l'ordinaire ou par le délégué apostolique porte sur la question de savoir si on n'a pas déjà rendu illégalement des honneurs publics au martyr. Puis vient un nouveau procès apostolique sur la renommée et sur la nature réelle du mar-

tyre et des miracles. Les deux questions du martyre et de ses causes, puis des miracles, ne sont ordinairement pas séparées non plus dans les congrégations, qui décident sur les deux à la fois.

Il peut aussi se faire que, d'après les décisions d'Urbain VIII, le culte public d'un confesseur ou d'un martyr soit reconnu par le Pape, tel qu'il existe, qu'il soit autorisé et étendu, sans passer par toutes les formalités de la béatification que nous avons décrite, quand on prouve que la renommée des vertus ou du martyre et des miracles du bienheureux, ou du moins que l'origine de ce culte, remontant à plus de cent ans à partir de 1634, s'accorde avec la tolérance de l'évêque du lieu, ou du Pape, ou qu'il y a un indult antérieur du Pape ou de la congrégation des Rites. Cette autorisation papale et extraordinaire du culte public d'un confesseur ou d'un martyr, fondée sur la preuve des exceptions posées par les décrets d'Urbain VIII, se nomme *beatificatio æquepollens;* elle suppose qu'une décision, fondée sur le procès régulier instruit précédemment et concernant la renommée des vertus, du martyre et des miracles de celui qu'on honore, a été rendue par l'ordinaire ou par le juge délégué, que cette décision a été approuvée par la congrégation des Rites, et que les conditions exceptionnelles prévues par Urbain VIII existent.

Ainsi la conduite d'un procès de béatification est diverse suivant qu'elle part de l'hypothèse qu'aucun culte public n'a été rendu (*per viam non cultus*) ou de l'hypothèse que le culte qui a été rendu est autorisé comme une des exceptions posées par Urbain VIII. Cette différence se présente aussi lorsqu'il s'agit d'une béatification qui était déjà introduite à Rome avant les décrets d'Urbain VIII, et que le procès, après avoir été longtemps interrompu, doit être repris.

On n'est pas tenu nécessairement de reconnaître comme infaillible le jugement du Pape qui déclare quelqu'un bienheureux; cependant celui qui voudrait taxer le Pape d'erreur en ce cas serait passible de la note de témérité ou d'une censure théologique plus grave.

Nous n'avons point à parler ici du cas où, sans les précédents que nous venons de décrire, un culte public est rendu à un défunt; cependant il n'est peut-être pas inutile de remarquer qu'un pareil culte est non-seulement un mépris public et condamnable de l'autorité papale, mais encore une superstition qui est punie d'excommunication, et que les ecclésiastiques qui s'en rendent coupables sont dans le cas de suspense. Parfois, pour ne pas exciter d'émotion populaire, le Saint-Siége se contente de protester contre un pareil culte; mais cette condescendance ne doit pas être considérée comme une autorisation et ne peut servir plus tard de base à une béatification proprement dite. Le détail de tout ce qui concerne la béatification se trouve dans l'ouvrage du Pape Benoît XIV, *de Servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione,* Bon., 1734-35, et édit. 1re, Patav., 1743, 4 vol. in-fol.

DE MOY.

BÉATITUDE. Elle consiste dans la parfaite union avec Dieu et ne peut être atteinte que dans la vie future; car, d'une part, notre connaissance de Dieu est imparfaite tant que nous marchons dans la foi et non dans l'évidence, et par conséquent notre amour de Dieu, qui dépend de la connaissance que nous avons de lui, est imparfait comme elle; et, d'autre part, notre union avec Dieu, telle qu'elle se réalise sur la terre par la grâce sanctifiante, peut, parmi les nombreuses épreuves et les luttes que nous avons à subir, être à chaque instant rompue, de sorte que nous sommes par là même dans une crainte perpétuelle et par conséquent incapables de participer à une

béatitude complète. Mais nous devons incessamment tendre ici-bas vers cette béatitude et la considérer comme le but véritable de notre existence; car si, sans exception, chacun aspire au bonheur et ne peut pas ne pas y aspirer, en vertu de l'instinct de sa nature, qui fait que cette aspiration n'a besoin d'être imposée comme un devoir à personne, la béatitude, ou l'union parfaite avec Dieu, apparaît au contraire comme l'objet de notre libre choix, et tendre vers elle est non-seulement un devoir, mais le devoir des devoirs. Loin qu'une pareille recherche puisse être considérée comme une tendance égoïstique, intéressée, naissant de l'amour de soi (*eudémonisme*), elle est la manifestation nécessaire du véritable amour de Dieu; car je ne puis véritablement aimer Dieu si je n'aspire ardemment à être en union intime avec lui.

Le *purisme kantien*, qui s'imagine que c'est souiller la vertu que de jeter un regard vers Dieu et la béatitude future, est en contradiction directe avec les principes de l'Évangile. L'opinion de Fénelon, que l'amour parfait exclut l'espérance de la béatitude éternelle, a été avec raison condamnée par le Saint-Siége. *Voyez* les articles BONHEUR, JUGEMENT DERNIER, CIEL, CONTEMPLATION DE DIEU, LIMBE.

BÉATITUDES (LES HUIT). Elles se trouvent dans S. Matthieu, 5, 3-11, énumérées dans l'ordre suivant :

1° La pauvreté d'esprit;
2° La douceur;
3° La tristesse;
4° La faim de la justice;
5° La miséricorde;
6° La pureté de cœur;
7° L'amour de la paix;
8° La souffrance pour la justice.

Dans S. Luc, 6, 20-24, il n'y en a que quatre :

1° La pauvreté d'esprit;
2° La faim de la justice;
3° La tristesse;
4° La souffrance pour la justice.

S. Augustin, dans son explication du sermon de la montagne, cherche à démontrer la liaison et les degrés de ces béatitudes, ainsi que leur rapport avec les sept dons du Saint-Esprit. Voir les plus anciens exégètes catholiques sur le sens de chaque béatitude, et, parmi les modernes, le commentaire de Tholuck *sur le Sermon de la Montagne*, 1835, et Berlepsch, *Commentaire sur S. Matthieu*, 1849.

BEATUS, abbé de Libana, principal adversaire de l'adoptianisme. *Voyez* ADOPTIANISME.

BEAUSOBRE (ISAAC DE) (*Bellesobrius*), né à Niort, en Poitou, le 8 mars 1659, théologien réformé célèbre, éleva d'abord deux enfants naturels de Louis XIV, devint prédicateur à Châtillon, puis prédicateur privé de la princesse de Dessau, et enfin prédicateur et membre du consistoire de Berlin, où il administra la paroisse française jusqu'à sa mort (6 juillet 1738). De concert avec son ami Lenfant il publia une traduction française du Nouveau Testament, Amsterdam, 1718, qui eut plus tard plusieurs éditions augmentées et améliorées (Lausanne, 1735 et 1736, Amsterdam, 1741). Il composa une *Histoire critique de Manès et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734 et 1739, 2 vol. in-4°, qui n'est pas sans valeur historique; il y veut démontrer que le manichéisme fut le précurseur du protestantisme, c'est-à-dire de la tendance à délivrer l'Église de sa partie humaine. Son *Histoire de la Réforme* est écrite dans le même esprit et le même but; elle ne parut qu'après sa mort, à Berlin, en 1785, en 4 vol. in-8°, et comprend l'histoire du luthéranisme de 1517 à 1530 : elle n'est pas bonne, et n'est d'ailleurs qu'une traduction de l'ouvrage de Seckendorf. Il donna aussi une dissertation avec des suppléments à l'histoire des Hussites,

ar Lenfant (Lausanne, 1745, in-4°). En 744-55 parurent, en 4 vol. in-8°, à ausanne, ses discours sur l'Épître aux tomains, 12, et sur S. Jean, 11, sous forne d'homélies. En somme, ses discours, uelque succès qu'ils aient eu à Berlin, ont peu satisfaisants parce qu'ils sont rides. Son débit et son attitude oraoire ont pu les relever. HAAS.

BÉCANUS (MARTIN), Jésuite, né à Iilvarenbec, petite ville du Brabant, près avoir fait de sérieuses études de hilosophie et de théologie, enseigna 'une pendant quatre ans et l'autre endant vingt-deux ans, à Mayence, à Wurzbourg et à Vienne, où il devint le confesseur de Ferdinand II et mourut e 24 janvier 1624, âgé de soixante-trois ins. Ses œuvres complètes ont paru à Mayence, in-fol., en 1630 et 1649. Le premier volume renferme la *Summa Theologiæ scholasticæ;* le second, les écrits polémiques. Parmi ces derniers le plus connu est le *Manuale Controversiarum*, dédié à Ferdinand II, et son *Compendium manualis Controversiarum*, dédié au fils de l'empereur (Ferdinand). Il démontre jusqu'à l'évidence l'analogie entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

BECCARELLI. *Voyez* QUIÉTISTES.

BECCUS, patriarche de Constantinople sous le nom de Jean X. Cet homme remarquable par son esprit et sa sagesse, sa sincérité et son amour de la vérité, vécut sous l'empereur Michel Paléologue, qui l'estimait et l'envoya en ambassade en France au roi Louis IX. L'empereur, pour le récompenser de ses bons services et pour se l'attacher de plus en plus, le nomma archiviste et bientôt après grand chancelier de l'Église patriarcale et juge de toutes les affaires ecclésiastiques. Ces honneurs confirmèrent d'abord Beccus dans son attachement au schisme grec. Il se montra opposé aux tentatives faites par l'empereur pour unir l'Église grecque à l'Église romaine, au concile qui allait se tenir à Lyon en 1274. L'empereur, irrité de cette opposition, le fit jeter en prison; là Beccus, après avoir lu les écrits de Nicéphore Blemmida, changea tellement d'opinion que, redevenu libre, il sacrifia tout pour opérer la réconciliation des deux Églises. Michel apprécia si bien ses efforts qu'il le nomma, en 1275, successeur de Joseph Galésius, qui avait été déposé, au patriarcat de Constantinople. Jean X ne négligea rien, dans cette haute et influente position, pour amener l'union avec Rome; il s'attira la haine des schismatiques, qui finirent par l'accuser de s'être permis des injures contre l'empereur parce que celui-ci avait refusé la grâce d'un coupable. Jean renonça à sa dignité, se retira dans un couvent, qu'il fut bientôt obligé de quitter, sur l'ordre de l'empereur, pour entrer en conférence avec les légats du Pape à propos des projets d'union. Le grand zèle qu'il déploya augmenta encore la haine de ses ennemis; mais elle ne put se satisfaire qu'après la mort de Michel. Andronique, fils et successeur de Michel, était jeune, faible, et il fut tellement prévenu contre Beccus par sa tante Eulogie, qui, dévouée au schisme, avait été exilée de la cour sous le règne précédent, et, à la mort de Michel, était promptement revenue, que Beccus fut exilé au mont Olympe, par suite des instances du nouveau patriarche George.

Il lui fut permis de se plaindre devant le consistoire, ce qu'il fit habilement dans son écrit : Περὶ ἀδικίας ἧς ὑπέστη τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθείς, et dans son Ἀπολογία; mais, comme il ne cessait d'écrire en faveur de la réunion, il fut exilé au château Saint-George, en Bithynie, où il mourut en 1298.

Léon Allatius a conservé quelques-uns de ses écrits dans sa *Græcia orthodoxa*, par exemple : Περὶ τῆς ἑνώσεως

καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν; — Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος; — Κεφάλαιά τινα περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος; — Ἐπισημείωσις τῶν αὐτοῦ βίβλων καὶ γραφῶν συμφωνίας. Cf. Léon Allatius, *l. c.*, t. I, p. 61 sq.; Joann.-Francisci Buddei *Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem singulasque ejus partes, novis supplementis auctior*, Lipsiæ, 1730, p. 978, 998 sq.; Guilielmi Cave, *etc.*, *Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria*, Genevæ, 1644, *Sæculum scholasticum*, p. 510. FEHR.

BECKET (THOMAS) (S.), archevêque de Cantorbéry, célèbre dans l'histoire par la lutte qu'il soutint contre le roi d'Angleterre, Henri II, pour maintenir le principe formulé par Grégoire VII de la libre administration de l'Église contre les agressions de la puissance séculière. Becket était le fils d'un bourgeois de Londres, Normand d'origine, Gilbert Becket, et de la fille d'un prince sarrazin que, d'après le romanesque récit d'un chroniqueur anglais, Becket avait appris à connaître durant un pèlerinage à Jérusalem. Gilbert ayant quitté l'Orient, l'amour fit entreprendre à la princesse le voyage d'Angleterre, où, après avoir longtemps erré, elle retrouva, par un heureux hasard, celui qu'elle cherchait, et l'épousa, après avoir embrassé la foi chrétienne.

Le rejeton de ce mariage reçut sa première éducation à Londres et à Oxford; il la perfectionna à Paris, où il eut l'occasion de se former comme homme du monde et de perfectionner les qualités naturelles qui, plus tard, lui donnèrent tant d'influence. Recommandé à Théobald, archevêque de Cantorbéry, pour son habileté et ses connaissances théologiques, il fut plusieurs fois envoyé par ce prélat en négociation en Italie, ce qui lui valut à la fois la confiance de son archevêque et de nombreux amis à Rome. Ce fut à cette époque qu'il s'occupa d'études de droit à Bologne. En 1154 l'archevêque le promut à la dignité d'archidiacre.

Trois ans après, Henri II remarqua l'habile archidiacre et pensa avoir trouvé en lui un homme propre à servir sa cause et à défendre les droits de la puissance royale, à une époque aussi critique que celle de Grégoire VII. Ce grand Pape avait conçu l'idée, qu'il poursuivit pendant tout son pontificat, de rompre le joug oppressif de la féodalité et de rendre à l'Église sa dignité avec sa liberté. La féodalité du moyen âge n'était pas l'État sans doute, mais on ne peut méconnaître que Grégoire, en s'opposant avec raison aux empiétements de la féodalité, entamait plus ou moins la souveraineté royale elle-même. Les princes ne manquaient pas d'hommes qui les secondaient dans les efforts qu'ils faisaient pour défendre leurs droits contre l'omnipotence du Pape, et à travers tout le moyen âge on voit, à côté du parti strictement ecclésiastique, se former, dans les rangs mêmes du clergé, un autre parti cherchant à adoucir l'opposition cléricale et à venir en aide aux princes dans la défense de leurs droits. Ce parti avait ses adhérents jusque dans le collége des cardinaux. Mais, de même qu'en face de la prépondérance des idées religieuses du moyen âge ce parti ne pouvait parvenir à définir clairement ce qu'il entendait par l'État et ses droits, de même il ne savait pas en général répondre aux besoins religieux de l'époque avec le zèle et le dévouement qui animaient le parti strictement ecclésiastique. Aussi, tandis que l'alliance de tous les princes temporels, unis pour la défense de leurs droits, annulait l'influence des nationalités; tandis que l'empire romain d'Allemagne était fréquemment divisé en lui-même, la Papauté, dirigée par des idées nettes et positives, et remplissant ses partisans d'enthousiasme, opposait sa

hiérarchie fortement organisée aux prétentions du pouvoir temporel. Comme il y avait entre la puissance temporelle et le pouvoir spirituel une multitude de rapports qui n'étaient pas réglés, beaucoup de questions dépendaient de la personnalité même de ceux qui devaient les résoudre, et par conséquent la puissance temporelle avait le plus grand intérêt à s'assurer le concours des hommes de talent et d'influence.

Ce furent certainement des réflexions de ce genre qui déterminèrent Henri II lorsqu'il nomma Becket chancelier d'Angleterre. Le chancelier était, après l'archevêque de Cantorbéry, le premier personnage du royaume; garde du sceau royal, il administrait en outre la chapelle du roi, les archevêchés, évêchés, abbayes, baronnies vacants, dont les revenus, durant la vacance, devaient échoir au roi. En récompense d'un service fidèle il y avait, sinon la certitude, du moins la perspective probable de l'archevêché de Cantorbéry.

Becket sembla entrer complétement dans les intentions du roi; il se voua tout entier à ses fonctions et les remplit de manière à attirer au gouvernement du roi (ce qui était de la plus haute importance) l'estime du parti strictement ecclésiastique. Les évêchés et les abbayes vacants n'étaient accordés, sur la présentation du chancelier, qu'à des candidats dignes; les vacances étaient courtes et ne servaient pas à faire entrer les revenus de l'Église dans les caisses de l'État. Des moines instruits étaient revêtus de charges honorables; les intérêts des deux pouvoirs étaient respectés dans la juste mesure de leurs exigences mutuelles. Le chancelier était l'ami le plus intime du roi; il était initié à tous les mystères de sa politique. Mais, ce qui le recommandait surtout au prince, c'était le genre de vie absolument mondain que Becket avait embrassé dès le moment de son élévation, sans être arrêté par les obligations de son caractère sacerdotal. Son palais était une image de la cour : meubles précieux, domestiques nombreux, table somptueuse, entourage presque journalier des grands du royaume, et qu'honorait parfois la présence du roi. Toutefois les pauvres et les nécessiteux n'étaient pas oubliés.

Sur ces entrefaites le siége de Cantorbéry vint à vaquer par la mort de Théobald. Nul ne sembla au roi plus propre à remplir cette haute charge que le chancelier, et le chapitre, à son grand étonnement, reçut l'*ordre* d'élire Becket primat de l'Église d'Angleterre. Une petite portion des chanoines pensa que cette élection tournerait au profit de l'Église et lui vaudrait la faveur royale; la majorité ne vit dans Becket que le courtisan qui livrerait l'Église au roi. Cependant les chanoines ne firent pas une opposition ouverte à Henri II, dont ils craignaient la colère; ils se soumirent, et Becket fut élu presque à l'unanimité (1162). Heureusement les craintes qu'on avait conçues par suite de l'élection de Becket ne se réalisèrent pas. A peine eut-il pris possession de sa charge qu'il offrit subitement, dans toute sa vie extérieure, la parfaite image d'un véritable évêque. Tout luxe avait disparu de sa demeure; les habits précieux étaient remplacés par le grossier vêtement du moine; ses repas délicats et somptueux, par la pauvre nourriture d'un ascète; les bruyantes fêtes, par le silence de la prière et de la contemplation, qu'interrompaient seulement les entretiens avec de pieux ecclésiastiques et le soin des affaires. Ce changement fit naître des opinions très-diverses. Rien dans l'histoire ne donne le moindre droit de croire que Becket, dans sa conduite comme chancelier, ne songeât qu'à jouir de sa position; nous voyons au contraire des motifs vraiment spirituels inspirer le chancelier au milieu d'une vie en apparence d'une

délicatesse mondaine. Tout en servant fidèlement les intérêts du roi Becket n'en étendit jamais les droits « aux dépens de l'Église, » et il sut éviter avec prudence les cas de collision. Il couvrait sous les formes aimables du courtisan les vues profondes de l'homme de Dieu, et les pensées graves, qui se cachaient sous le visage riant de l'homme du monde, éclatèrent dès que le devoir l'exigea. C'était donc sérieusement que Becket avait répondu, lorsque le roi lui avait dit : « C'est ma volonté que tu sois archevêque, » — « Ah ! vous ne savez pas quel saint homme vous allez placer sur ce siége pour mener cette troupe de moines ! Ne voyez-vous pas comme moi que, dès que je serai nommé, vous me retirerez votre faveur, et que l'amitié qui nous lie se changera en une haine amère ? Vous me demanderez des choses que je ne pourrai vous accorder ; vous élèverez dans les affaires ecclésiastiques des prétentions que je ne pourrai supporter ; les envieux se placeront entre nous et n'auront pas de peine à entretenir la mésintelligence. » Les sévères dispositions de Becket furent singulièrement augmentées par un voyage qu'il fit, comme archevêque, en 1163, au concile de Tours, dans lequel on se prononça solennellement en faveur du Pape Alexandre III contre Victor IV, pape élu par le parti impérial. Certainement les paroles du discours d'ouverture firent une profonde impression sur le nouvel archevêque : « Il est impossible de rompre le lien sacré qui unit le Christ et son Église, d'anéantir la liberté que le Seigneur a conquise et consacrée par son sang. » Becket, inquiet de la manière dont il avait été élu, déposa sa charge entre les mains du Pape, qui la lui rendit. La revendication de quelques biens enlevés à l'Église, le châtiment infligé selon la discipline à quelques ecclésiastiques coupables, furent les premières occasions de mésintelligence entre l'archevêque et le roi, qui, dans une assemblée tenue à l'abbaye de Westminster, éleva des prétentions à la juridiction sur les ecclésiastiques, en soutenant que la corruption croissante du clergé avait sa source dans les jugements trop indulgents que l'Église portait contre leurs prévarications. Becket seul, parmi tous les évêques de l'assemblée, osa soutenir un droit qui avait toujours appartenu à l'Église. Le roi, sûr de la majorité, espéra obtenir la reconnaissance des prétendus droits dont il avait hérité de ses ancêtres (*avitæ consuetudines*) ; et en effet les évêques, loin de faire la moindre opposition, unirent leurs prières aux menaces du roi pour arracher à Becket le consentement qu'ils avaient tous donné sans hésiter et qu'il finit par concéder. Ces droits, restés vagues jusqu'alors, furent formulés dans seize articles qu'on nomma la *Constitution de Clarendon*, et qui enlevaient au clergé sa juridiction privilégiée, lui imposaient l'obéissance aux seigneurs, livraient à ceux-ci le droit de décider en dernier ressort les contestations relatives au droit de patronage et toutes les affaires dans lesquelles il y aurait conflit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, interdisaient aux prélats de voyager à l'étranger sans la permission préalable du roi, concédaient les revenus des évêchés et des abbayes vacantes au roi, qui nommait les successeurs, en convoquant dans sa chapelle le haut clergé pour conférer avec lui, etc.

Becket ne vit qu'après coup et avec frayeur ce qu'il avait eu la faiblesse de concéder. Il refusa de signer, se revêtit d'habits de pénitence, reconnut sa faute devant Alexandre III, et ne reprit l'administration de son diocèse que lorsque le Pape lui eut pardonné et adressé des paroles d'encouragement. Par contre il eut à supporter tout le poids de la défa-

eur royale. Il fut appelé devant la cour le justice suprême, dont il ne voulut pas econnaître la compétence. Il en appela u Pape, et son recours en cour de Rome ut taxé de haute trahison. Becket fut bligé de s'enfuir; il vint en France, où e trouvait précisément alors Alexanlre III. Louis VII l'accueillit avec faeur.

La vengeance du roi ne pouvant s'exrcer sur Becket poursuivit ses parents. Alexandre rejeta les articles de Clarendon, que Henri lui avait envoyés en lui n demandant la ratification; en même emps il conseilla la modération à l'archevêque. Sa prudence et son calme purent obtenir de Henri qu'il entrât en négociation. Becket fut obligé de retirer l'excommunication qu'il avait prononcée contre le roi, qui promit de revenir sur les articles s'il était démontré qu'ils n'étaient pas fondés sur les usages de l'Eglise anglicane. En effet l'intervention des légats du Pape et de quelques prélats français le firent renoncer à quelques-uns de ces articles, et le roi autorisa l'archevêque à rentrer dans son diocèse (1170). Mais Becket déclara à son retour qu'il ne s'était soumis que par obéissance à la volonté du Pape, qu'il ne pouvait y avoir de concession par rapport aux droits de l'Église, et qu'il ne consentirait à rien avant d'avoir obtenu la complète restitution de tous ces droits.

Il refusa d'annuler l'excommunication qu'il avait prononcée contre les évêques qui avaient été jusqu'alors du parti du roi. Dans cet état de choses le roi ne se crut plus tenu à ses promesses. La querelle se renouvela avec une amertume croissante de part et d'autre. « Qui donc me délivrera de cet homme? » s'écria un jour le roi exaspéré, au milieu de sa suite. Quatre chevaliers qui entendirent le propos du roi y virent un appel à la violence; ils se rendirent en hâte à Cantorbéry, attaquèrent à l'improviste l'archevêque dans sa cathédrale pendant les vêpres, le sommèrent de relever les évêques de l'excommunication, et, sur son refus, l'assassinèrent au pied de l'autel, le 29 décembre 1170. Alexandre le déclara solennellement martyr de la liberté ecclésiastique. Le roi, sincèrement affecté de cet odieux attentat, protesta vis-à-vis du Pape de son innocence, se soumit à toute espèce de pénitence, se rendit sur la tombe de son ancien adversaire, retira les articles de Clarendon et renonça à toutes les prétentions qu'il avait soutenues jusqu'alors, à l'exemple de Guillaume le Conquérant et de Guillaume le Roux. Depuis lors chaque année un grand nombre de pèlerins se rendirent annuellement à la tombe de Becket, où s'entassèrent une multitude d'*ex-voto*. La mémoire de Becket resta bénie en Angleterre jusqu'au jour où Henri VIII, séparé de Rome, le déclara de nouveau coupable de haute trahison et fit enlever et déposer dans son trésor privé toutes les richesses accumulées sur la tombe du saint.

Conf. *Vita quadripartita S. Thomæ Cantuarensis*, publiée par le moine augustin Christ. Lupus, Bruxell., 1682. Wilelm. Stephanides, *Historia Thomæ Cantuar. in Sparke Histor. Anglic. scriptores, variis e codd. manuscr. edit.*, London, 1723, t. I. Reuter, *Vie d'Alexandre III et de l'Église de son temps*, Berlin, 1845, t. I. Augustin Thierry, *Histoire de la Conquête de l'Angleterre.*

Les *Lettres de Thomas Becket* seront publiées prochainement dans la troisième et la quatrième partie d'un ouvrage dont les deux premières ont déjà paru sous ce titre : *Vita Thomæ Cantuarensis, archiep. et martyris, ab auctoribus contemporaneis scripta*, Oxford, 1845.

SCHARPFF.

BÈDE (LE VÉNÉRABLE), (671-735), de race anglo-saxonne, naquit au bourg de

[illegible] Jarow, dans le Northumberland, en 671 selon les uns, selon les autres en 673, et d'après le prieur de Dunholm en 676. Bède lui-même dit qu'il naquit dans les domaines du couvent de S. Pierre et de S. Paul, à Wirmuth, au confluent de la Wire et de la Tyne (*ad Wirimudam et Ingiroum*) (1). A l'âge de sept ans ses parents remirent le jeune Bède entre les mains de l'abbé de ce couvent, Benoît, remplacé plus tard par Coelfried. Il passa toute sa vie dans le silence de ce monastère, fut promu diacre dans sa dix-neuvième année et prêtre à l'âge de 30 ans, par les mains de Jean, évêque de Hagulstadesham ; il mourut le 26 mai 735, selon le prieur de Dunholm, selon Trithème en 733, et d'après Baronius en [illegible], ce qui aurait donné 105 ans à Bède. Si l'*Epitome* ou l'abrégé de son histoire de l'Église anglicane (2) est de Bède lui-même, il faut qu'il ait atteint au moins l'année 776. Autant la vie de ce moine fut paisible et uniforme au dehors, autant elle fut active, infatigable et fructueuse au dedans. Bède lui-même caractérise cette activité en ces termes : « Je me donnai toutes les peines possibles pour méditer et scruter les saintes Écritures, et, à côté de l'observation de la discipline monastique et de l'office du chœur, il m'a toujours été doux d'apprendre, d'enseigner ou d'écrire (*aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui*).

Bède était merveilleusement doué, et son application était de fer ; aussi devint-il un savant universel. Il était maître consommé en grammaire, en rhétorique et en poésie, très-versé dans les sciences naturelles, habile en mathématiques, en physique et en astronomie ; chronologiste distingué, non moins qu'historien, philosophe et théologien. Comme on a vu de

(1) *Hist. eccl. gentis Angl.*, *Opp. Bedæ*, ed. Colon., 1688, t. III, p. 252.

(2) L. c., p. 148 sq.

nos jours Kant rester toute sa vie dans Kœnigsberg, ce qui ne l'empêcha pas de connaître le monde aussi bien que sa ville natale, de même Bède, né dans un pauvre coin de la terre et fixé pendant toute sa vie dans l'humble cellule de Wirmuth, embrassa dans son vaste cerveau toutes les sciences de son temps. La renommée de son immense érudition se répandit bientôt à travers l'Occident civilisé. Le Pape Sergius voulut l'employer au bien de l'Église, et l'apôtre de l'Allemagne, S. Boniface, demanda avec instance à l'abbé Cudberth et à l'archevêque Egbert d'York de lui envoyer quelques-uns des travaux de Bède, ce profond interprète de l'Écriture, cette lumière de l'Église, pour le consoler dans son pèlerinage et l'aider dans ses prédications. Outre ses commentaires sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Bède a rendu d'importants services à l'histoire de l'Église par sa Chronologie, en continuant jusqu'en 1595 le cycle de Pâques de dix-neuf ans de Cyrille d'Alexandrie, que Denys le Petit avait conduit jusqu'en 627 (1). Il contribua beaucoup par son exemple à propager l'usage de l'ère chrétienne dans les calculs chronologiques. C'est d'après l'ère dionysienne que Bède donne les dates, surtout dans son histoire de l'Église d'Angleterre (2), qui seule lui aurait valu un nom immortel ; elle commence, 60 ans avant J.-C., avec l'expédition de Jules César en Bretagne, et se termine à l'année de l'Incarnation de N.-S. 731, Bède ayant cinquante-neuf ans.

L'édition ancienne la moins incomplète des œuvres de Bède a paru à Cologne en 1688, in-fol., sous ce titre : *Venerabilis Bedæ, presbyteri Anglo-Saxonis, doct. Eccl. vere illuminati Opera theol.*

(1) Conf. *Decenno vennales circuli*, *Opp.*, t. I, p. 275 sq.

(2) *Hist. eccles. gentis Angl.*, l. V. *Opp.*, t. III, p. 1 sq.

mor., *hist.*, *phil.*, *mathem. et rhetor.*, *quotquot hucusque haberi potuerunt omnia, etc.*, *divisa in tomos VIII;* mais elle renferme évidemment des parties qui n'appartiennent pas à Bède. Une édition moins étendue est celle de Henry Wharton, Londres, 1693. Une autre plus complète est celle de Giles, Londres, 1843. John Smith donna à Cambridge (1722) une édition de l'*Historia eccl. gentis Anglorum*, avec les autres ouvrages historiques de Bède, et Stevenson a publié cette dernière histoire seule, à Londres (1838). La vie de Bède se trouve dans Surius, à la date du 10 mai, et dans les *Act. SS.* des Bollandistes au 27 mai (t. VI), ainsi que dans l'édition des œuvres de Bède de Cologne.

GINZEL.

BÉGHINES (BÉGUINES) et BÉGARDS. A côté des nombreux ordres monastiques du moyen âge s'élevèrent des associations religieuses libres, qui se distinguaient des congrégations de moines et de religieuses proprement dites en ce que leurs membres ne faisaient pas de vœux perpétuels, ne renonçaient pas complétement à toute propriété et n'observaient pas une stricte clôture. Ce genre d'association remonte jusqu'aux premiers temps du Christianisme, et on sait que la forme de la vie ascétique est plus ancienne que la vie des cénobites ou le monachisme proprement dit. Les cénobites eux-mêmes ne firent pas de vœux perpétuels, au commencement, c'est-à-dire dans le quatrième siècle. Ce fut en Belgique, où l'on fut toujours ami de la liberté, que naquit pour la première fois cette forme libre de la vie religieuse, dit Malderus, évêque d'Anvers. « L'institut des Béghines n'est pas, à vrai dire, un ordre religieux, mais c'est une association pieuse qu'il faut considérer, par rapport à l'état plus parfait du monachisme, comme une école préparatoire dans laquelle les femmes, très-portées à la dévotion en Belgique, peuvent vivre d'une manière adaptée aux sentiments et au caractère de la nation; car cette nation est jalouse de sa liberté et aime mieux être dirigée que contrainte. Quoiqu'il soit hors de doute qu'il est plus méritoire de se consacrer au Ciel par les vœux solennels de la chasteté, de l'obéissance et de la pauvreté, et qu'il y ait en Belgique beaucoup de femmes qui embrassent cette vie parfaite, il n'est pas moins vrai que beaucoup d'entre elles répugnent à faire des promesses irrévocables. Elles préfèrent être inviolablement chastes que de faire vœu d'une chasteté perpétuelle; elles veulent bien obéir, mais sans se lier formellement à l'obéissance; elles consentent à soigner les pauvres en faisant pour elles-mêmes un usage très-modéré de leurs biens, mais sans renoncer absolument à toutes leurs propriétés (1). » Ce passage suffirait seul pour donner une idée de ce que sont les Béghines. On entend sous ce titre des veuves ou des filles qui, pour échapper aux dangers du monde, et ne voulant pas entrer dans un couvent, forment une communauté où elles vivent d'une vie recueillie et ascétique, et, sans faire de vœux monastiques et perpétuels, s'obligent toutefois, pour le temps de leur séjour dans l'association, à l'obéissance envers le curé et la supérieure, à la chasteté et à la pauvreté. Elles n'ont pas de clôture stricte, peuvent sortir, pour un temps déterminé, avec la permission de la supérieure, et sont encore en rapports fréquents avec le monde, car elles entreprennent des travaux de couture, de blanchissage, donnent l'instruction aux pauvres filles, soignent les malades à domicile, etc.

Lorsqu'elles ne veulent plus rester dans l'association, elles sont parfaitement libres, peuvent rentrer dans le monde et se marier. On leur rend dans

(1) Dr Hallmann, *Hist. de l'orig. des Béghines de Belgique*, Berlin, 1843, p. 22.

ce cas le bien qu'elles avaient apporté à la communauté ; car, comme nous l'avons dit, elles ne renoncent pas à la propriété. Leur vie commune diffère également de celle des religieuses ; elles ne demeurent pas dans un couvent, mais dans ce qu'on appelle un béguinage (*beguinagium*, *begginasium*, *curtis Beguinarum*). Ce béguinage, situé en ville ou à la campagne, consiste en un certain nombre, souvent en un très-grand nombre de maisonnettes, enfermées dans une même enceinte et qui figurent comme une petite ville. Généralement chaque béguinage a son curé et chaque maisonnette une ou deux béguines, qui soignent leur ménage et font leur cuisine. Elles vivent des revenus de la communauté, du produit de leur travail, de l'instruction qu'elles donnent et des dons qu'on leur fait. Le surplus des revenus est employé en bonnes œuvres.

Les béguinages étant des associations libres n'ont ni une règle ni un costume religieux communs. Chaque béguinage a ses statuts propres et ses observances, qui sont plus douces que les règles monastiques ; le costume est modeste et conforme à celui des femmes voilées du temps où le béguinage naquit. Les uns ont pris la couleur bleue, les autres la couleur brune.

La question de l'origine des associations de Béghines n'est pas facile à résoudre. Durant tout le moyen âge il était admis, et les meilleures et les plus anciennes sources l'attestent, que vers la 80e ou 90e année du douzième siècle le prêtre Lambert le Bègue, ou le Bèghe, fonda à Liége le premier béguinage, et que sa fondation, la plus ancienne de ce genre dans la chrétienté, fut le modèle de tous les béguinages postérieurs.

Précisément à cette époque, c'est-à-dire vers 1180, il régnait une grande dépravation de mœurs à Liége. L'évêque Rodolphe était une vraie peste pour son diocèse, et non-seulement il donnait les plus détestables exemples, mais encore il recevait dans les ordres les sujets les plus indignes, pourvu qu'ils le payassent grassement. Il faisait mettre à l'enchère, au marché, par le bourreau, les dignités ecclésiastiques. L'immoralité du clergé ne fit donc qu'exciter et qu'augmenter celle du peuple. Lambert, zélé prédicateur, affligé de ce désordre, ne se contenta pas de prémunir ses auditeurs, et surtout les femmes, contre les séductions du monde, mais il consacra sa fortune, qui était assez considérable, à créer une institution nouvelle et d'un genre spécial, où il réunit en 1184 de respectables veuves et de jeunes filles pieuses, désireuses de mener une vie agréable à Dieu. Par reconnaissance envers Lambert le Bèghe on nomma ces associées des Béghines.

Ce récit sur l'origine des Béghines subsista sans contradiction jusqu'au dix-septième siècle. Cependant çà et là, avant cette époque, il s'était répandu une tradition selon laquelle les Béghines auraient été fondées, dès le septième siècle, par sainte Begga, fille du maire du palais des Franks Pepin de Landen et mère de Pepin d'Héristal et que leur nom venait de cette « duchesse du Brabant (1). » Ce n'est qu'à dater du dix-septième siècle qu'on a fait valoir cette légende, due évidemment à la paronomasie et inventée par des étymologistes. Les principaux partisans de cette hypothèse furent le professeur Érycius Putéanus, de Louvain, et l'abbé J.-G. de Ryckel, du couvent de Sainte-Gertrude de Louvain. En 1630 Putéanus voulut prouver que Ste Begga était la fondatrice de l'association en question par son écrit *de Beguinarum apud Belgas instituto et nomine*; l'abbé de Ryckel fut plus explicite encore dans un assez gros livre intitulé :

(1) Conf., sur Begga, Rettberg, *Hist. de l'Église d'Allem.*, I, p. 306.

Vita Stæ Beggæ, cum historia Beggi-nasiorum. Tous deux en appelaient aux trois documents dits de Vilvorde, desquels il ressort que le béguinage de Vilvorde, près de Bruxelles, existait déjà dans le onzième siècle, par conséquent cent ans avant Lambert. Le Dr Hallmann a réimprimé ces documents avec un fac-simile du premier. A dater de Putéanus et de Ryckel l'hypothèse de sainte Begga a presque exclusivement prévalu ; on méprisa la vaillante opposition du chanoine Coens, d'Anvers, qui avait été contemporain de Ryckel, et des hommes comme Mosheim lui-même, s'appuyant sur ces documents de Vilvorde, ont tenu les Béghines pour plus anciennes que le prêtre de Liége, Lambert, lors même qu'ils ne font pas remonter l'institut jusqu'à sainte Begga. Telle est la conclusion du livre assez connu de Mosheim *de Beghardis et Beguinabus Commentarius*, Lips., 1790.

Mais en 1843 la question de l'origine des Béghines prit une nouvelle tournure par le livre du Dr Hallmann, médecin habile, qui avait appris à connaître en 1841 divers béguinages, et qui, à la demande d'un ami, s'était occupé de cette question. Il réussit à résoudre la difficulté. Il démontra irréfutablement que les documents de Vilvorde sont faux, au moins quant à la chronologie, et appartiennent, non au onzième, mais au treizième siècle. Il démontra par des documents authentiques, par la lettre originale de la fondation du béguinage de Vilvorde, que celui-ci n'avait été fondé qu'en 1239, et était encore nommé en 1294 par Guillaume, évêque de Cambrai, *novella plantatio*. De plus, sans parler d'autres preuves, il montra que ces documents de Vilvorde étaient écrits en caractères, non du onzième, mais du quatorzième siècle ; qu'ils avaient par conséquent été ou fabriqués ou refondus à neuf dans le quatorzième siècle, ou bien qu'on les avait copiés d'après de plus anciens et de vrais documents en changeant les dates. Or, dès que la non-authenticité de ces documents de Vilvorde était établie par le travail du Dr Hallmann, tout motif disparaissait de contester à Lambert le titre de fondateur que lui avaient donné tant d'anciens témoins.

Si Lambert le Bèghe est le fondateur des Béghines, il est évident que leur nom procède du sien, qu'il faut écrire *Béghines* et non *Béguines*, et qu'en aucun cas ce nom ne provient, comme le pensent Mosheim et les Bollandistes, du mot saxon *beggen*, c'est-à-dire demander ou prier, d'où sœurs de prière (*bitten*, *beten*, *Betschwestern*). Lambert se nommait le Bèghe, non parce qu'il bégayait (c'était un célèbre prédicateur), mais du nom de sa famille, et le nom *de Begghe* existe encore en Belgique.

L'institut des Béghines se répandit, dès son origine, avec une rapidité extraordinaire. Les croisades faisaient beaucoup de veuves et enlevaient à bien des jeunes filles leurs parents ou leurs fiancés; des milliers de ces femmes devinrent Béghines, d'autant plus qu'à cette époque les couvents de femmes étaient encore rares. Ce fut naturellement dans les Pays-Bas qu'il y eut le plus de béguinages ; il y en avait souvent plusieurs dans la même ville, et ils étaient si vastes que des centaines de femmes étaient réunies dans un même établissement. Bientôt après, la France, l'Italie et l'Allemagne eurent leurs béguinages. D'après deux passages du livre intitulé : *Petri Suevia ecclesiastica*, pag. 455 et 851, l'Allemagne aurait même eu deux béguinages plus tôt que la Belgique et avant Lambert le Bèghe, l'un à Waldsée, dans le royaume de Wurtemberg, en 1100, l'autre à Kaufbeuern, en Bavière, en 803. Quant à ce qui est de ce dernier, Crusius a déjà démontré, dans sa *Chro-*

nique de Souabe (1), qu'il fut fondé non au neuvième, mais au quatorzième siècle; et pour celui de Waldsée il est évident que l'auteur du livre cité plus haut, se servant du mot en usage de son temps, a donné, en anticipant, à une fondation analogue et existant au onzième siècle, le nom de Béghines, postérieur à cette époque. Par conséquent il reste incontestable que la Belgique est le berceau des Béghines.

A peu près cent ans après leur naissance, les Béghines furent infectées des erreurs et des extravagances des frères et des sœurs du libre esprit, des *fraticelli* et autres hérétiques spiritualistes du treizième et du quatorzième siècle. Comme d'ailleurs plusieurs sectes et certaines associations hérétiques se cachèrent à cette époque sous le nom de Béghines et de Béghards, les Béghines devinrent en général suspectes et furent en divers endroits persécutées par l'Inquisition, nouvellement établie. Beaucoup d'entre elles furent condamnées à mort, notamment dans le midi de la France, où les extravagances des illuminés hérétiques avaient leur principal foyer (2). Il en résulta qu'un concile de Cologne de 1306, et même le quinzième concile général de Vienne, en 1311, anathématisèrent huit propositions hérétiques des Béghines et des Béghards (3). Beaucoup de béguinages furent alors dissous; d'autres ne continuèrent à exister qu'en passant dans le tiers-ordre des Franciscains ou des Dominicains.

De meilleurs jours se levèrent pour elles sous le Pape Jean XXII, lequel prit sous sa protection les Béghines qui s'étaient préservées des atteintes de l'hérésie. Leur nombre augmenta de nouveau; mais toutefois elles ne parvinrent plu[s] nulle part à la situation florissant[e] qu'elles avaient eue autrefois. En Allemagne elles tombèrent souvent dans de[s] excès coupables et vécurent en concubinage avec des Béghards ou des ecclésiastiques séculiers. En général les Béghines des villages étaient beaucoup plus déchues que celles des villes, qui, vivant sous les yeux de la bourgeoisie, étaient moins libres et par là même plus préservées. Beaucoup de leurs maisons furent ainsi successivement abolies par l'autorité ecclésiastique; telle fut, par exemple, la mission que reçut du Pape vers 1470, Bernard, abbé de Hirsau près de Calw, dans le royaume de Wurtemberg (1).

Les *Béghards* ou *Beggards* sont plus récents que les Béghines. Ces associations d'hommes (laïques) se formèrent d'après le modèle des Béghines dans les Pays-Bas, en Allemagne, e[n] France, et furent çà et là nommés Béghins. Ils n'ont pas de fondateur spécial et s'établirent par simple imitation. L'abbé de Ryckel prétend aussi les faire descendre de sainte Begga, mais il [y] met moins d'entrain que pour les Béghines. Gieseler (2) rapporte qu'il es[t] dit dans la *Vita Joanni II, Episcop[i] Magalonensis* (3) : *Petro Beguin[o] ejusque asseclis anno* 1176 *impia dogmata spargentibus, etc.* D'après ce passage les Béghins hommes seraient, ainsi que le Pierre de ce passage, plus anciens que Lambert le Bègh[e] et les Béghines. Toutefois les paroles que cite Gieseler n'appartiennent pas à un ancien document historique, mais aux auteurs de la *Gallia Christiana*, et ne sont par conséquent pas une preuv[e]

(1) P. III, lib. IV, c. 6.

(2) Cf. Schrœck, *Hist. de l'Égl.*, t. XXXIII, p. 107.

(3) Harduin, *Collect. Conc.*, t. VII, p. 1358. Raynald, *Cont. Annal. Baron.* ad ann. 1306, n. 18; 1312, n. 17.

(1) Conf. Class, *Hist. de la Civil. et du pays de Wurtemberg*, t. II. p. II, p. 187, 196, o[ù] l'on trouve des détails sur les Béghines de la Souabe.

(2) *Hist. de l'Égl.*, t. II p. II, p. 370, note.

(3) *Gallia Christ.*, t. V, p. 755.

qu'il y avait déjà des Béghards en 1176. Le fait tout simple est que les Bénédictins de Saint-Maur, qui sont les auteurs de la *Gallia Christiana*, ont donné à des visionnaires de ce temps un nom postérieur à leur apparition (1). Les premiers Béghards qu'on rencontre sont de 1215; ils s'entretenaient du travail de leurs mains, surtout de tissage, remplissaient les plus humbles fonctions dans les églises, et avaient une vie commune tout à fait semblable à celle des Béghines.

Du reste, la corruption, l'immoralité et l'hérésie se glissèrent plus tôt et plus profondément parmi eux que parmi les associations analogues de femmes. En outre les *fraticelli* et les frères du libre esprit se cachèrent sous le nom de Béghards; aussi furent-ils poursuivis plus sévèrement que les Béghines par l'Inquisition, par les Papes et les empereurs, notamment par Charles IV; ils disparurent en beaucoup de contrées dès la fin du quatorzième siècle; dans d'autres pays, en Souabe, par exemple, cent ans plus tard. La plupart passèrent dans le tiers-ordre des ordres mendiants. Innocent X anéantit en 1650 les derniers restes des Béghards.

Outre les ouvrages cités de Mosheim et de Hallmann, etc., on peut comparer: Fehr, *Hist. univ. des Ordres monastiques*, t. Ier, p. 303-308; Rost, *les Béghines dans l'ancienne principauté de Wurtemberg*, Wurzbourg, 1846; *Revue trimestr. théolog. de Tubingue*, 1844, p. 504-513. HÉFÉLÉ.

BEHAM (ALBERT DE) ou ALBERT LE BOHÊME, légat du Pape Grégoire IX, était originaire d'une famille très-distinguée. Conrad, comte de Wasserbourg, oncle d'Othon, duc de Bavière, était de ses parents, *consanguineis*; le duc lui-même le prit pour parrain. Il se rendit de bonne heure à Rome, devint, sous le Pape Innocent III et son successeur Honorius III, un des avocats les plus considérés de la curie romaine, puis archidiacre de Passau, et accompagna l'évêque Rudiger dans son expédition en Autriche et dans sa captivité sous le duc Frédéric. Il entra personnellement en scène lorsque, en 1239, nommé nonce du Pape Grégoire IX en Allemagne, avec les pouvoirs les plus étendus, il proclama l'excommunication contre l'empereur Frédéric II, excommunia en masse les évêques, les abbés, les prêtres et les seigneurs de l'Allemagne méridionale, et s'attira ainsi la haine universelle de l'épiscopat. Tant que le légat demeura en Bavière l'empereur Conrad de Hohenstaufen ne parvint point à prendre un pied ferme dans l'Allemagne méridionale et orientale, tellement Albert était ardent à poursuivre le plan qui devait enlever la couronne impériale à l'empereur excommunié et à son fils, au moyen du duc de Bavière et du duc d'Autriche, du roi de Bohême et des autres princes. Mais Albert s'étant prononcé pour les chapitres contre les princes-évêques, qu'il voulait contraindre à se ranger du côté du Pape, se priva de ses véritables appuis et détermina les évêques à entraîner le duc Othon dans le parti de Conrad et à lui donner en mariage sa propre fille Élisabeth.

Albert fut contraint, en 1245 ou 1246, de se retirer de la cour du duc dans les châteaux de ses alliés, puis à se réfugier auprès du Pape à Lyon, d'où il chercha, par sa correspondance, à agir sur le duc, l'archevêque de Salzbourg et d'autres princes, pour les intéresser à la grande affaire de la liberté ecclésiastique, *negotium ecclesiasticæ libertatis*, et pour assurer l'appui de l'Allemagne au Saint-Siége, en faveur duquel le concile de Lyon venait de se prononcer contre

(1) Conf. Critique par Bethmann de l'hist. de Hallmann, dans la *Gaz. des Sciences hist.*, de Schmidt, t. II, p. 78.

Frédéric II. Mais le puissant duc Othon, qui avait embrassé le parti de l'empereur déposé contre les évêques réconciliés avec l'Église, ne put être détourné par Albert de la résolution qu'il avait prise de soutenir Frédéric. En 1250 Albert revint à Passau, protégé par le Pape, et (d'après Sckrikovinus), après la déposition de l'évêque Rudiger, il parvint à faire élire comme évêque Conrad, un des fils du roi de Bohême. Mais l'évêque élu échangea bientôt après la mitre contre la couronne de Pologne, et Albert, dit-on, fut écorché vif sous l'évêque Berthold. Cette légende gibeline est parfaitement réfutée par le registre des lettres d'Albert, *Registrum litterarum Alberti*, qui se trouve dans la bibliothèque royale de la cour de Munich, d'où il ressort qu'Albert vivait encore sous l'évêque Othon, de 1254 à 1265. Aventin avait encore devant les yeux les *Acta Alberti* (1239-1244), qui depuis ne se trouvent plus que dans ses *Exserpta* tronqués, et qu'Ocfélé a publiés dans ses *Rerum Boicarum Scriptores*, I, p. 787. — Voir Hansiz, *Germania sacra*, t. I, et surtout Höfler, *l'Empereur Frédéric II*. La Société littéraire de Stuttgard prépare la publication de l'important *Registrum litterarum*.

HÖFLER.

BEIRAM, mot turc qui signifie fête, est le nom des deux fêtes religieuses annuelles des Mahométans, les seules pendant lesquelles ils interrompent leurs travaux et s'abandonnent à toutes sortes de réjouissances. La première tombe au premier jour du mois de Schewwal, qui est le dixième de leur année, termine le jeûne qu'ils ont observé pendant le mois de Ramadan précédent, et est nommé en arabe Id al-Fitr, c'est-à-dire fête de la cessation du jeûne. La seconde tombe soixante-dix jours plus tard, le 10 du mois de Dsul-Hidscha, qui est le douzième de l'année et en même temps celui du pèlerinage, et se nomme en arabe Id al-Korban, c'est-à-dire fête du Sacrifice, parce qu'on y offre le sacrifice légal. La première dure trois jours; la deuxième, quatre : c'est pourquoi la première est nommée le petit Beiram; la seconde, le grand Beiram. La solennité religieuse, sauf le sacrifice, est la même dans les deux fêtes et n'a lieu que le premier jour. La prière journalière, qui se fait cinq fois, a lieu une fois de plus, une heure après le coucher du soleil, dans la mosquée, et immédiatement après le kotba, prière universelle dans laquelle est principalement nommé le calife ou le sultan régnant (1). Les autres jours de la première fête se passent en réjouissances. Le sacrifice de la seconde fête consiste en un mouton, ou un bœuf, ou un chameau, que tout musulman libre et établi doit, si ses moyens le lui permettent, immoler le premier jour après la prière du Beiram, dans sa maison; il en garde une partie, et le reste, c'est-à-dire au moins le tiers, il le distribue aux pauvres. Le même sacrifice est offert par les pèlerins de la Mecque, qui, en outre, immolent un mouton comme sacrifice commun pour tous les musulmans. Il peut encore être immolé le second et le troisième jour, mais non le quatrième. La solennité de cette fête se distingue de celle du vendredi de chaque semaine, destinée au culte commun, en ce que dans la dernière le kotba est prononcé immédiatement avant la prière de midi, et que ce n'est que pendant ce temps que tout travail doit être interrompu. Le beiram étant une fête mobile peut tomber sur tous les jours : s'il tombe sur un vendredi on dit la prière de la fête et celle du vendredi, chacune à son heure, dans la mosquée; et, comme l'année musulmane est une année lunaire et n'a que trois cent cinquante-quatre

(1) On la trouve entière dans Ohsson, *Tableau gén. de l'empire ottoman*, t. I, p. [illegible]

jours, dans l'espace de trente-trois ans le beiram tombe dans toutes les saisons de l'année.

WETZER.

BEL, *voyez* BAAL.

BEL et le DRAGON. Le 14e chapitre du livre de Daniel, d'après la Vulgate et les Septante, renferme, sur ce que Daniel fit à la cour de Babylone et sur sa destinée, deux récits qui ne se trouvent pas dans le Daniel hébraïco-chaldéen, et qui appartiennent à la partie deutérocanonique du livre.

I. Le premier récit se rapporte à l'idole babylonienne de Bel et à son temple. Le roi de Babylone demande à Daniel pourquoi il n'adore pas Bel; Daniel répond qu'il adore le Dieu vivant et non des statues faites par les mains des hommes. Mais Bel est aussi un dieu vivant, dit le roi, puisque chaque jour il prend pour sa nourriture une grande quantité de mets et de boisson. Daniel réplique que ce n'est pas Bel, mais que ce sont ses prêtres qui consomment toutes ces offrandes. Les prêtres interrogés nient; on charge à leur demande la table de Bel de mets et de boissons; on ferme les portes du temple et on les scelle du sceau royal. Le lendemain le sceau est intact; on ouvre les portes, et il n'y a plus aucun aliment sur l'autel. Daniel semble confondu; mais la veille il avait fait parsemer le sol du temple de cendre, et il montre au roi les traces visibles des pieds d'hommes, de femmes et d'enfants. Les prêtres interrogés font connaître le passage secret qui mène à l'autel; ils sont mis à mort, et Daniel, à la disposition duquel on livre le temple, en ordonne la destruction.

II. Le second de ces récits se rapporte au dragon honoré à Babylone. Daniel, à qui l'on demande pourquoi il ne l'adore pas, puisque c'est évidemment un dieu vivant, réclame la permission de démontrer que ce n'est pas un dieu. L'ayant obtenue, il fait un gâteau de poix, de graisse et de poils, et le donne à manger au dragon, qui en crève. Les Babyloniens, irrités, demandent qu'on leur livre Daniel et le jettent dans une fosse où se trouvent sept lions affamés; les lions l'épargnent. Il reste six jours sans manger; alors le prophète Habacuc, qu'un Ange enlève de Palestine, vient apporter de la nourriture à Daniel. Le septième jour, le roi lui-même arrive à la fosse, en fait sortir Daniel, et ordonne qu'on y précipite ses persécuteurs, qui sont aussitôt déchirés par les lions.

La plupart des savants modernes considèrent le texte grec comme le texte original de ce chapitre; les anciens, au contraire, le regardaient comme la traduction d'un original hébraïque. Eichhorn s'est également prononcé dans ce sens et avec raison; car on reconnaît dans ce chapitre, relativement court, des traces réelles d'un texte primitif hébraïque ou chaldéen, comme, par exemple, le καὶ qui commence tout le récit, sans qu'il soit par là relié à rien de ce qui précède, le καὶ au commencement des propositions (v. 14), et les locutions πάσης σαρκὸς κύρεια (v. 5), δός μοι ἐξουσίαν, καὶ ἀποκτενῶ (v. 26), qui sont de vrais hébraïsmes ou chaldaïsmes. Théodotion, qui d'ailleurs se dirige d'après le texte hébreu, a aussi ce chapitre, et cela dans une traduction qui s'écarte quelque peu de celle des Septante. Enfin une partie de ce chapitre se trouve dans un vieux livre rabbinique (*Bereschit rabba*), en langue chaldaïque, dans une forme qui ne peut être prise pour une traduction de la version des Septante ou théodotienne, et qui, par conséquent, est probablement un reste de l'ancien texte original, peut-être un peu défiguré en faveur des opinions rabbiniques. Il est à remarquer que la traduction théodotienne est plus rapprochée de ce texte chaldaïque que de la version des Septante. Le texte théodotien, par consé-

quent, mérite ici la préférence, comme pour tout le livre de Daniel.

Quant à l'*auteur* des deux récits les savants ne sont pas d'accord. L'antiquité croyait généralement que c'était Daniel (1); mais comme dans le texte alexandrin il y a le titre : Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί, quelques-uns ont pensé que c'était Habacuc. Cependant cette inscription manque au texte plus certain de Théodotion; elle ne peut guère fournir qu'une présomption. Abstraction faite de cette inscription, rien, dans ce récit, ne dénote des temps postérieurs à Daniel ou ne prouve décidément contre Daniel, quoique son titre d'auteur ne soit pas fondé non plus sur des preuves positives suffisantes.

Le *caractère historique* des deux récits est vivement attaqué par la plupart des savants modernes, qui relèvent certaines erreurs historiques, des invraisemblances et des miracles singuliers.

Parmi ces erreurs on compte que Daniel est désigné comme prêtre, tandis qu'il était de race royale; qu'on attribue aux Babyloniens le culte du serpent, tandis qu'ils n'y furent jamais adonnés, et que Daniel détruisit le temple de Bel, ce qui n'arriva que beaucoup plus tard, sous Xerxès. Mais la descendance royale de Daniel n'est ni démontrée, ni démontrable; il est seulement certain qu'il était d'une naissance distinguée, et il pouvait l'être comme prêtre; d'ailleurs ἱερεύς est la traduction de כֹּהֵן, qui désigne aussi de hauts fonctionnaires de l'État. Il n'est pas vrai que les Babyloniens ne connurent pas le culte du serpent; l'adoration d'un serpent de Bel (חורמורבעל), qui était déjà pratiquée chez les Phéniciens, peut faire conclure qu'il y avait un rapport entre le culte de Bel et celui du serpent, chez les Babyloniens, et la statue de Rhéa dans le temple de Bélus, à Babylone, avait en effet des serpents d'argent à côté d'elle (1). Enfin, quant à la destruction du temple de Bélus par Daniel, il n'est pas dit formellement qu'il le rasa, du moins cela n'est pas nécessairement compris dans l'expression κατέστρεψεν (v. 22); mais. quand cela serait, rien n'était plus facile aux Babyloniens que de relever ce temple de Bélus longtemps avant la venue de Xerxès. On dit qu'il est incroyable que le Persan Cyrus apparaisse comme un polythéiste et montre en même temps la plus grande confiance aux prêtres et la plus grande faiblesse à l'égard du peuple insurgé. Mais, qu'on dise ce qu'on voudra des *idées religieuses* persanes de Cyrus, il était réellement polythéiste, du moins il se conduisit comme tel, ainsi que le témoigne formellement Xénophon (2). S'il était polythéiste, sa confiance si facile à l'égard des prêtres n'a plus rien d'étonnant : la croyance en la divinité des idoles conduisait naturellement à la confiance aux fausses assertions des prêtres. Enfin céder au peuple révolté pouvait être une nécessité momentanée pour Cyrus. Le miracle de la conservation de Daniel au milieu des lions affamés paraît dans le Daniel hébraïco-chaldaïque (3), et ne prouve rien, ni ici ni là, contre la teneur historique du livre. Quant à la nourriture apportée par Habacuc, c'est un miracle qui ne se trouve que dans le récit dont il est question; mais il ne peut pas être rejeté tant qu'il n'est pas démontré que les miracles en général sont impossibles.

Cf. Herbst, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, p. 255-263.

WELTE.

BELGIQUE (SITUATION DE L'ÉGLISE

(1) Conf. Goldhagen, *Introductio*, II, 476.

(1) Diod. Sic., *Biblioth.*, II, 9.

(2) *Cyrop.*, VII, 5, 57.

(3) Cap. 6.

DE). Ce royaume est né en 1830, à la suite de la révolution qui enleva les provinces méridionales au royaume des Pays-Bas, constitué par le congrès de Vienne. Ce fut une triste influence, aussi funeste aux intérêts allemands qu'à ceux de la religion catholique, que celle qui, à Vienne, parvint à séparer de l'Allemagne les anciennes provinces des Pays-Bas autrichiens, et à les unir aux provinces presque exclusivement protestantes du Nord, soumises à la maison d'Orange. L'union contre nature de la Belgique et de la Hollande, sous la domination de la maison d'Orange, fut une œuvre de la politique anglaise qu'elle eut lieu de regretter plus tard.

A peine le roi Guillaume Ier eut-il pris possession de ses nouveaux États que la Belgique se trouva vis-à-vis de la Hollande dans la situation d'un pays conquis. Le protestantisme considéra dès le principe la Belgique comme une proie qui lui était échue, et ce fut le protestantisme qui devint la cause déterminante des mouvements d'où sortit l'indépendance de la Belgique. Les francs-maçons occupaient exclusivement toutes les fonctions politiques et dominaient, avec les protestants, dans les ministères, dans les gouvernements provinciaux, dans les Chambres et dans l'armée; ils avaient résolu d'anéantir la religion catholique. Cette conjuration de la bureaucratie protestanto-francmaçonnique agissait également en Prusse et dans d'autres États allemands, auxquels avaient été incorporées des provinces catholiques, toutefois avec cette différence qu'en Belgique, vu la rudesse du caractère hollandais, les mesures oppressives contre l'Église catholique, qui cependant comptait dans son sein les trois quarts de la population du royaume, étaient exécutées avec une plus grande maladresse et d'une manière plus irritante que dans le reste de l'Allemagne. Le roi Guillaume Ier n'était pas sans bon vouloir à l'égard de ses sujets catholiques; mais il n'était pas capable de rompre par lui-même le réseau qu'avait tendu sur tout le pays l'alliance du fanatisme protestant et de l'esprit révolutionnaire des francs-maçons. Les catholiques étaient repoussés de toutes les charges, même dans les provinces dont ils formaient toute la population. Dans les Chambres, les grandes provinces catholiques n'étaient représentées que par un nombre relativement minime de députés, tandis qu'une forte majorité était assurée aux provinces plus spécialement protestantes du Nord, de sorte qu'un État dont la population était aux trois quarts catholique avait une Chambre où le protestantisme avait la prépondérance numérique. Les soldats catholiques belges étaient envoyés en masse dans les colonies hollandaises, en Asie et en Amérique, et une grande portion de l'ancienne dette des États hollandais devait être payée par les provinces nouvelles. Le gouvernement pouvait d'autant plus facilement opprimer l'Église, qu'il n'y avait pas d'évêchés dans les provinces du Nord, et que dans la Belgique proprement dite tous les siéges, sauf celui de Gand, étaient vacants.

Le gouvernement cherchait à enlever systématiquement à l'Église toute influence sur les écoles et à soustraire même l'éducation cléricale à son autorité. Il fit subitement fermer tous les séminaires diocésains, et ordonna à tous les théologiens de continuer leurs études au collége dit philosophique de Louvain. Dès lors la séparation entre l'Église et l'État fut accomplie. Le roi, dans sa bienveillance à l'égard de ses sujets catholiques, conclut, il est vrai, en 1827, un concordat avec Rome; mais il ne fallait point penser à une réalisation sincère et complète de ce concordat, qui seul aurait pu tranquilliser les catholiques, de la part d'une bureaucratie

souveraine, presque indépendante de l'autorité du roi. La situation du pays devint encore plus critique lorsqu'un irréconciliable schisme éclata dans le sein de la franc-maçonnerie protestante elle-même. La loge franc-maçonnique belge aurait volontiers fait cause commune avec le protestantisme hollandais, dont elle espérait tirer bon profit pour elle-même; mais elle se vit de plus en plus trompée dans son attente : le Hollandais protestant voulait garder tout le profit pour lui, et exclut de plus en plus tout ce qui était belge des charges lucratives ou influentes. La loge de Belgique s'en irrita, et ses membres, les Orangistes exceptés, résolurent de s'opposer aux manœuvres hostiles des Hollandais. Les affaires extérieures vinrent de leur côté les stimuler dans leur opposition. L'industrieuse Belgique avait donné un puissant essor au commerce des Pays-Bas et élevé à un haut degré de prospérité les colonies des Indes orientales; cette prospérité excita la jalousie des Anglais, qui prévoyaient des pertes réelles pour leur commerce des Indes. Lorsque la révolution de Juillet accomplie en France put faire espérer le succès de mouvements analogues dans les pays voisins, la loge franc-maçonnique anglaise décida que la Belgique serait séparée de la Hollande. La loge de Belgique ayant reçu les indications nécessaires et l'assurance qu'elle serait puissamment soutenue, le mouvement éclata à Bruxelles et presque en même temps dans toutes les grandes villes de Belgique, et amena, avec le concours de l'Angleterre et de la France, la formation du royaume indépendant de Belgique. L'Angleterre fournit au nouveau royaume un roi dans la personne du duc de Cobourg, protestant, tandis que la fille du roi des Français (Louis-Philippe) fut élevée sur le trône des Belges en épousant le roi Léopold. Il fut stipulé que leurs enfants seraient élevés dans la religion catholique.

I. Quelle part les Catholiques ont-ils prise au soulèvement contre la Hollande? Ce qui est certain, c'est que, malgré les machinations de l'Angleterre et de la France, et malgré toutes les résolutions des loges franc-maçonniques, la séparation du royaume néerlandais en deux parties ne se serait pas si facilement accomplie si le roi Guillaume avait trouvé quelque appui dans les masses des provinces catholiques. Or il aurait obtenu cet appui, malgré la différence des nationalités, notamment dans les provinces flamandes, si son gouvernement n'avait pas réellement opprimé les Catholiques et n'avait pas systématiquement persécuté leur religion; mais, à la suite d'une tyrannie aussi ouverte, il était naturel que le gouvernement ne trouvât aucun concours dans les masses. Le peuple considéra la révolution comme un juste jugement de Dieu, et le prolétaire aurait cru commettre un péché en prenant les armes pour les ennemis de sa croyance, pour une dynastie qui traitait comme des vaincus, sans force et sans droit, un peuple que la Hollande n'avait pas conquis, que des traités internationaux lui avaient adjugé, auquel ces traités avaient assuré des droits égaux à ceux des Hollandais. Et toutefois les Catholiques n'étaient entrés dans aucune conjuration contre le gouvernement néerlandais; partout on vit à la tête du mouvement les agents des loges franc-maçonniques, les émissaires anglais et français, entourés d'une populace perdue, fournie par les ouvriers des grandes villes de Bruxelles, de Gand, de Liége, etc. L'épiscopat n'avait pas la mission de se jeter dans la mêlée; le clergé se tint passif, et la haute noblesse catholique, tels que les ducs d'Aremberg, de Croy, etc., en partie favorable au gouvernement attaqué, quitta le pays. Quelques membres seulement de l'aristo-

cratie, tels que le comte de Mérode, se nirent nettement à la tête du mouvenent une fois commencé, et considérèent la guerre comme une guerre sainte, avorable à la liberté religieuse; ils ıvaient, à leur point de vue, autant de lroit qu'en avaient eu autrefois dans leur évolte contre l'Espagne la maison d'Orange et les états généraux de Hollande, contre lesquels aujourd'hui s'élevait ıne réaction légitime. Quoique les dispositions des Catholiques fussent sans contredit favorables au mouvement, on ne peut pas considérer l'affranchissenent de la Belgique comme le fruit de 'alliance des francs-maçons avec les Catholiques, et moins encore avec 'Église catholique de Belgique. Pas un évêque, pas un représentant du clergé ı'y prit part, et le chef suprême de 'Église n'a jamais cessé de détourner e clergé de toute participation à un nouvement révolutionnaire quelconque. l faut par conséquent reconnaître comme auteurs de la révolution de Belgique, d'une part les francs-maçons pronoteurs de la conjuration, et de l'autre es Hollandais protestants, provocateurs des événements qui devaient de toute nécessité amener une catastrophe.

II. Quelle est la situation de l'Église catholique en Belgique depuis sa séparaion de la Hollande? Le petit nombre le communes protestantes qui se trourent dans ce royaume ne se rencontrent que dans le Hainaut et le Limbourg. Toute la foule des protestants et des unitaires qui avaient inondé le pays sous 'administration hollandaise retourna en 1830 dans les provinces du Nord; il n'y avait donc plus rien à craindre de ce côté. Le protestantisme excitait en général une opposition nationale si universelle, opposition qui s'explique en partie par l'histoire des Pays-Bas, que selon toute probabilité une plus longue durée de la domination hollandaise n'aurait contribué qu'à fortifier le sentiment catholique et l'attachement à l'Église dans le peuple belge, si toutefois l'Église n'avait été absolument paralysée dans son organisation, troublée dans le développement de sa vie intérieure. La liberté de l'Église, une liberté telle qu'elle n'avait pas d'exemple en Europe, devint le premier fruit important de la séparation de la Belgique et de la Hollande. La Constitution proclama la liberté des cultes et n'imposa à l'État d'autre obligation que celle de pourvoir par une loi à l'entretien des ministres des différents cultes. On crut par conséquent qu'un concordat avec Rome était inutile, quoiqu'on conservât comme règle générale les stipulations du concordat de 1827.

L'autorité des articles organiques et en général toute influence directe du pouvoir temporel sur l'administration de l'Église cessèrent complétement. On fixa le nombre des diocèses à six, de sorte que la Belgique forme désormais une province ecclésiastique dont la métropole est Malines, et les cinq évêchés Liége, Namur, Tournay, Bruges et Gand. Les chapitres n'ont pas le droit d'élection canonique; c'est le Pape qui nomme aux siéges épiscopaux vacants. Chaque évêché a le droit d'une corporation, mais il a besoin pour toute acquisition de propriété nouvelle de l'autorisation du gouvernement. L'éducation du clergé, la nomination et la destitution des curés sont entre les mains des évêques. L'enseignement est libre dans le sens le plus général, de sorte que l'État, les communes, les évêques, les ordres religieux, les particuliers ont la faculté d'ouvrir des écoles. On comprend la joie avec laquelle les Catholiques de Belgique, si longtemps opprimés, jouirent de la plénitude de leurs droits. On ne peut nier non plus qu'ils en aient profité avec un zèle, un désintéressement et une persévérance qui témoignent hautement de l'esprit catholique du peuple belge et de la

solidité de son clergé. En peu d'années le pays se couvrit de pieuses associations. Les Rédemptoristes accoururent d'Autriche, fondèrent des couvents dans les villes principales et instituèrent partout des missions pour le peuple. Les Jésuites arrivèrent d'Espagne, de France, de Suisse et d'Italie et ouvrirent des colléges qui se remplirent bientôt des enfants des meilleures familles. On vit s'élever des couvents de Franciscains, de Trappistes, des institutions des Frères des écoles et de nombreuses communautés de femmes. L'épiscopat dirigea aussi son attention vers l'instruction supérieure. Tandis que les deux universités de Gand et de Liége furent considérées comme des institutions de l'État et que les libéraux fondèrent une université à Bruxelles, les évêques créèrent l'université exclusivement catholique de Malines, qui bientôt après fut transférée à Louvain, siége de l'antique et célèbre école supérieure de Belgique. Cette nouvelle création ne tarda pas à égaler bientôt les deux universités de l'État et l'école libérale de Bruxelles, subventionnée par la ville, grâce au concours de ses nombreux étudiants, à la bonté de ses cours, surtout dans les facultés de droit et de médecine.

L'affranchissement de l'Église de Belgique fut un événement plus important encore pour le monde catholique que pour le pays lui-même; il eut partout un profond retentissement. Les Catholiques de tous les pays combattirent à l'envi, à l'exemple de la Belgique, pour la liberté de l'Église. Les hommes d'État reconnurent que les fautes commises par le gouvernement néerlandais dans le traitement de l'Église catholique étaient la cause des malheurs du roi Guillaume, et, l'immense réseau de la bureaucratie tendu sur les pays catholiques commençant à se rompre, un grand changement s'opéra dans les esprits. Tandis qu'à l'époque de la réforme l'Église avait sa force principale dans le sud de l'Europe, en Espagne, en Portugal, en Italie, aujourd'hui c'est le Nord qui semble être le plus favorable à son développement. Les couvents, opprimés dans les pays latins ou détruits par la tourmente révolutionnaire, renaissent en Belgique, en Hollande, en Angleterre, en Irlande, en Prusse et dans les autres États allemands. Tandis que les évêques et le Pape, le dernier et suprême asile de la liberté religieuse, avaient à subir de la part des gouvernements du Midi une hostilité systématique, le peuple catholique du Nord, après avoir conquis la liberté de son Église dans sa lutte avec des gouvernements pour la plupart protestants, offrit par son amour et sa fidélité un appui sérieux au souverain Pontife. Ce fut, il est vrai, la France qui profita d'abord de l'exemple de la Belgique; puis ce fut l'Allemagne, qui fut encouragée à conquérir par une lutte persévérante l'indépendance menacée ou perdue de son Église. La lutte, allumée en 1837, se propagea peu à peu dans toute l'Allemagne, et eut, en dernière analyse, pour résultat la reconnaissance spontanée de l'indépendance de l'Église, proclamée dans toute l'étendue des États autrichiens par l'empereur François-Joseph. L'Angleterre, qui depuis deux cents ans était à la tête de tous les États oppresseurs de l'Église catholique, vit le Catholicisme prendre à dater de 1830 un essor puissant, finalement couronné par le rétablissement de l'épiscopat.

Enfin les événements de la Belgique ne pouvaient pas manquer de réagir favorablement sur la Hollande elle-même, quoique les Catholiques néerlandais eussent été les premières victimes de la réaction de ce pays contre la Belgique. Le roi Guillaume II adoucit déjà remarquablement leur position. L'organisation adoptée en 1848 proclama l'indépendance de l'Église et l'égalité de tous

les partis religieux devant la loi, et rendit ainsi possible la restauration, depuis si longtemps désirée, de la puissance épiscopale, supprimée depuis la réforme. Pie IX érigea dans les Pays-Bas un archevêché et quatre évêchés. Le nombre des Catholiques s'y est élevé à plus des deux cinquièmes de la population entière. Tous ces événements sont plus ou moins en rapport avec l'affranchissement de l'Église de Belgique, qui en a donné le signal.

III. A-t-on atteint le point juste dans tout ce qui s'est fait en Belgique par rapport à l'Église, et cette Église peut-elle être, sous tous les rapports, offerte comme un modèle aux autres États? Beaucoup de Catholiques étaient fort disposés à répondre affirmativement, surtout dans le commencement, quand ils virent les premiers et merveilleux effets de la liberté conquise ; cependant les expériences assez tristes des dernières années ont affaibli la haute opinion qu'ils avaient conçue de la Constitution de la Belgique. Un examen des principes de cette Constitution, dans ses rapports avec l'Église, pourra servir à éclaircir la question.

La plus grande faute qu'on ait commise d'abord est d'avoir conçu la liberté non d'après des principes canoniques et historiques, mais surtout d'après les idées politiques modernes, et d'avoir par là enlevé à l'Église une position à laquelle elle pouvait parfaitement prétendre en droit. A l'asservissement introduit par la Hollande on opposa une liberté religieuse absolue ; par conséquent, au lieu de donner à l'Église une indépendance qui répondît à sa nature, en laissant d'ailleurs au petit nombre de communes protestantes qui avaient acquis une existence légale en Belgique toute leur liberté, on autorisa toutes les sectes ennemies, quelque insensées qu'elles fussent, à s'établir sur le sol belge et à entreprendre une guerre incessante contre l'Église. De plus on proclama la séparation radicale de l'Église et de l'État, et l'on arracha ainsi presque entièrement la première au domaine de la vie publique, sur laquelle cependant il faut qu'elle conserve de l'influence toutes les fois qu'un peuple ne doit pas perdre le caractère et la dignité d'un peuple chrétien. Par contre, il se forma dans les loges franc-maçonniques une église politique usurpatrice de toutes les situations qui, dans un État chrétiennement ordonné, doivent être occupées par l'Église. Mais ce fut sous le rapport de l'enseignement public qu'on fut le plus amèrement abusé par le mot de liberté. L'Église ne peut comprendre autre chose, sous ce mot de liberté de l'enseignement, que le droit de fonder des établissements d'instruction de tous genres, de diriger et surveiller l'enseignement dans toutes les écoles où l'on élève et instruit les enfants ; l'État, comme tel, ne peut par conséquent pas interdire à ceux qui appartiennent à l'Église catholique l'exercice d'un droit essentiel, l'accomplissement d'un devoir impérieux, dans quelque situation que ce soit. Or, la Constitution belge donnant à l'État le droit de fonder, avec les revenus publics, auxquels les sujets catholiques sont obligés de contribuer, des écoles de toute sorte, sur lesquelles elle interdit à l'Église d'exercer aucune espèce d'influence, la Constitution devient révolutionnaire et met l'État dans une véritable hostilité vis-à-vis de l'Église. Si la Constitution voulait malgré tout maintenir l'égalité absolue par rapport à la liberté de l'enseignement, et placer les loges franc-maçonniques, l'athéisme, les sectes de tout genre et de toute couleur au même niveau, ayant des droits égaux, il faudrait au moins qu'elle ne donnât pas à l'État le droit de fonder des écoles sans l'influence légitime de l'Église : l'une se trouve sans cela dans la situation la plus fâcheuse vis-à-vis de l'autre. Elle est considérée

comme une personne privée, réduite à ses ressources particulières, et ne peut souvent réunir qu'à grand'peine de quoi subvenir aux frais de ses établissements d'instruction. L'État, légalement athée, agissant comme puissance publique, ayant la faculté de disposer des revenus, par conséquent de faire servir l'argent des Catholiques à fonder de grands établissements, dirigés dans un esprit hostile à l'Église, de donner de riches appointements, d'ordonner d'énormes dépenses pour tout le matériel scientifique, de pourvoir largement aux pensions de ses professeurs et fonctionnaires, et de favoriser avec partialité la carrière de ceux qui ont été élevés dans ces établissements privilégiés, l'Église pourra très-difficilement soutenir la concurrence par ses seules ressources. Des enthousiastes sans expérience, que leurre le seul nom de liberté, ont prédit, il est vrai, que l'Église, pourvu qu'elle pût agir sans entrave, vaincrait et désarmerait tous ses adversaires par les seuls sacrifices volontaires de ses adhérents et les ressources inépuisables de son ministère sacré; mais, si cela est vrai avec certaines conditions préalables, cela s'est trouvé parfaitement erroné dans son application actuelle, vu qu'on avait muni l'État, dans la question de l'enseignement, d'armes qu'on avait précisément enlevées à l'Église. Espérer que, dans de telles conditions, celle-ci pût heureusement remplir sa mission religieuse et sociale, c'était une présomption que ne justifiait ni le dogme ni l'histoire ecclésiastique. Les ennemis de l'Église se sont très-vite aperçus que c'était là le talon d'Achille, et ils n'ont pas tardé à diriger tous leurs coups vers ce point vulnérable avec une persévérance et une vigueur rares.

Le protestantisme proprement dit est pour peu de chose dans tout cela. Dès qu'il se montre sous sa forme propre en Belgique, ses tentatives sont déjouées et ses entreprises anéanties. Par contre, tous les ennemis de l'Église se sont réunis dans les loges des francs-maçons, organisées à travers tout le pays de communes en communes. Ils ne négligent rien pour dominer l'opinion publique : dans la presse, en répandant la littérature des mauvais romans français; dans la politique, en soutenant les principes d'un faux libéralisme; dans l'enseignement, en opposant les écoles de l'incrédulité aux établissements catholiques; mais leur tentative a complétement échoué par la mesquinerie des sacrifices de leurs propres amis, par l'incapacité de leurs organes spéciaux et devant le bons sens du peuple belge. Les écoles des Jésuites de Liége, Louvain, Anvers, Namur, Nivelles, etc.; les petits séminaires épiscopaux et les pensionnats religieux ont rendu toute concurrence impossible aux libéraux. Les congrégations de femmes (congrégation de Notre-Dame, Dames du Sacré-Cœur, etc.) ont entre leurs mains l'éducation de toutes les jeunes filles des classes supérieure et moyenne, et l'université libre de Bruxelles elle-même, restant bien en arrière de l'université catholique de Louvain, ne se soutient que parce que l'administration municipale s'imagine devoir, dans son intérêt, concourir par ses subventions à l'entretien de cette école de l'incrédulité. Aussi les libéraux se sont-ils vus obligés de prendre une autre voie pour combattre l'Église sur le terrain de l'enseignement supérieur; ils ont pris à tâche, avec une désespérante ténacité, d'enlever par l'État toute influence à l'Église sous ce rapport. Parmi les quatre universités du pays, celles de Liége et de Gand sont exclusivement des établissements de l'État. Quoique ne répondant en aucune façon aux exigences de l'Église, elles ne s'étaient, dans les premières années de la constitution du nouveau royaume, nullement posées en hostilité contre la

religion catholique; mais, depuis que le parti libéral a la prépondérance dans les Chambres et le ministère, il a profité de la fausse position faite par la Constitution à l'État vis-à-vis de l'Église pour l'armer ostensiblement contre elle. Au lieu de rester indifférent à l'égard de la religion, ce qui en général est chose difficile, sinon impossible, l'État s'est fait franc-maçon, c'est-à-dire qu'en principe il est devenu hostile au Christianisme : les nominations faites dans ses universités en ont donné la preuve. En composant le jury devant lequel les élèves de toutes les universités doivent subir leurs examens, on s'est efforcé de faire pencher la balance du côté des institutions de l'État, et, si le pouvoir était resté entre les mains des membres de ce parti, ils auraient fini par rendre toute concurrence impossible. Il en fut de même du coup qu'on porta à l'influence de l'Église sur les écoles moyennes ou secondaires. Le ministère libéral proposa aux Chambres un projet de loi en vertu duquel l'instruction devait être organisée dans les douze gymnases provinciaux sans avoir aucun égard à la religion. Il restait libre aux évêques de faire donner aux élèves qui l'auraient formellement demandé l'instruction religieuse, dans un local séparé, et à des heures prises en dehors du règlement ordinaire des études. Antérieurement les villes dans lesquelles se trouvaient des gymnases provinciaux avaient eu la faculté de s'entendre avec les évêques ou avec un ordre religieux pour ce qui concernait l'enseignement de la religion ou au moins l'élément religieux. Cette faculté devait leur être retirée, ce qui excita un mécontentement d'autant plus grand parmi le peuple que, par suite des mesures proposées, les évêques interdirent à tous les prêtres de donner l'enseignement religieux dans les institutions antichrétiennes.

Naturellement le projet d'enlever à l'Église toute action sur les écoles secondaires était intimement lié à celui de supprimer l'esprit catholique des universités. Les francs-maçons allèrent plus loin et portèrent la main jusque sur les écoles populaires. L'État avait fondé deux grandes écoles normales : l'une pour les provinces flamandes à Lierre, l'autre pour les provinces vallones à Nivelles. On en éloigna systématiquement toute influence ecclésiastique. Pour augmenter le nombre des maîtres animés d'un mauvais esprit à l'égard de la religion, le ministère libéral obtint que tous les candidats à l'enseignement pourraient se préparer dans les écoles primaires supérieures. Les évêques, il est vrai, fondèrent aussi leurs écoles normales, qu'en général ils confièrent aux Frères de la Doctrine chrétienne; mais, abstraction faite de toute autre considération, celles-ci ne peuvent, faute de ressources pécuniaires, soutenir la concurrence. La loi qui autorise les évêques à envoyer un commissaire aux examens publics, et en général à faire surveiller les écoles primaires par un inspecteur, date du temps où le pouvoir n'était pas encore aux mains des francs-maçons; mais la portée pratique de cette loi est complétement nulle, cette surveillance se restreignant exclusivement à l'instruction religieuse et ne devant en aucune façon se préoccuper de la conduite morale des maîtres et des écoliers. Sur l'organisation de l'université de Louvain, voyez l'article LOUVAIN.

De tout ce qui précède il résulte que c'est une grave erreur que de prétendre donner comme modèle pour tous les pays la Constitution belge et d'en vouloir introduire les principes partout. Tout n'est pas bon pour tous, et il faut y regarder à deux fois avant de vouloir transplanter dans un sol qui n'y est nullement préparé une plante née parmi les tourmentes révolutionnaires.

Quel avenir faut-il attendre de la lutte des bons et des mauvais éléments qui déchirent la Belgique en vertu de sa Constitution? Nous croyons que le bien finira par triompher.

Quoique inondée et ravagée deux fois par le flot révolutionnaire, venu de France et de Hollande, la Belgique possède des éléments conservateurs plus puissants, une tradition catholique plus vigoureuse que ceux d'aucun autre peuple en Europe. Le protestantisme, auquel, en Belgique, l'histoire avait accolé le mépris qui s'attachait au nom des *Gueux*, y avait apparu, dans l'origine, sous la forme révolutionnaire la plus méprisable et la plus odieuse, et fut arrêté moins par l'épée héroïque du duc d'Albe et du duc Farnèse que par la réaction instinctive et profonde de la Belgique elle-même, secondée ensuite par la science et l'art, qui se réunirent pour le combattre et le vaincre. Plus tard, sans doute, la domination française et la tyrannie hollandaise laissèrent sur le sol belge, avec la franc-maçonnerie, une masse de limon et d'écume; mais le peuple était resté fidèle à son histoire, sa conscience était demeurée catholique. Le libéralisme belge est d'importation étrangère; c'est une plante exotique qui ne tire pas sa force du sol où elle est implantée : c'est là ce qui constitue la force de la cause catholique en Belgique. Un second élément conservateur, c'est la différence des nationalités. Le peuple vallon se rapproche des Français; il parle et écrit le français; il est bien plus pénétré par l'influence de leur mauvaise littérature. L'élément vallon domine dans une partie du Brabant, dans le Hainaut, le Luxembourg belge, le Liégeois et une partie du Limbourg. Par contre, l'élément allemand-flamand domine dans la plus grande moitié de la nation, dans la majeure partie du Limbourg et du Brabant, dans la province d'Anvers et les deux Flandres, et s'étend au loin au nord-ouest de la France. Séparé de la Hollande par l'esprit politique et religieux, de la France par la langue, le peuple flamand est moins exposé que le peuple vallon à l'action délétère d'une littérature corrompue. C'est en lui que réside la principale force de l'Église catholique de Belgique. Depuis que le joug hollandais a été secoué, la langue flamande s'est singulièrement relevée et a produit une littérature à laquelle l'étranger n'a pu refuser son estime. La restauration de la langue flamande se propage jusqu'au delà des frontières de France.

Un troisième élément conservateur repose dans l'opulente et en partie fort ancienne noblesse de Belgique, qui, par son attachement à la foi catholique, par le grand nombre d'hommes capables qu'elle a fournis aux deux Chambres et à toutes les branches de l'administration, s'est complétement identifiée avec l'histoire et la vie nationale du peuple belge. Cette noblesse a longtemps manqué d'un vrai centre de ralliement, que ne lui offrait, en aucune façon, la cour peu exemplaire du roi Léopold de Saxe-Cobourg. Son excellente reine, la princesse Louise d'Orléans, fille du roi Louis-Philippe, ne vivait pas dans l'union la plus parfaite avec le roi et mourut trop tôt, pleurée par le pays entier, qui lui doit une éternelle reconnaissance pour la sollicitude avec laquelle elle a élevé ses enfants. L'héritier présomptif, le duc de Brabant, ayant épousé une archiduchesse d'Autriche, la Belgique sera, dans l'avenir, régie par un couple royal tout à fait catholique, et rappellera ainsi autour du trône la noblesse qui s'en était éloignée.

On peut donc espérer que ces divers éléments de conservation triompheront des puissances hostiles et révolutionnaires qui continuent à agiter la Belgique. Même lorsque les libéraux dominaient la Chambre et le ministère, on ne pou-

vait en conclure que le véritable noyau de la nation fût favorable aux ennemis de l'Église. La plupart du temps l'écume de la nation flotte à sa surface, et arrive, dans le tumulte des élections populaires, jusqu'aux Chambres ; mais c'est précisément le maniement du pouvoir qui a précipité les libéraux de Belgique. Leurs empiétements dans la question de l'enseignement ont ouvert les yeux au peuple sur l'abîme où le précipitait la loge franc-maçonnique, au service et à la solde de l'étranger.

Aux réélections d'une moitié de la chambre des Députés, les libéraux furent battus dans presque tous les collèges électoraux. La majorité libérale ne fut pas changée, il est vrai, mais elle fut tellement ébranlée que le ministère, pour se soutenir, fut obligé de faire d'importantes concessions à l'opinion catholique. La plus forte fut celle qu'il fit au magistrat d'Anvers en l'autorisant à s'entendre avec l'évêque pour l'organisation des études du collége de cette ville, exemple qui doit naturellement avoir des imitateurs. Le mécontentement qui en résulta dans le camp des libéraux produisit de la défiance et de la division parmi les hommes de ce parti.

Les libéraux ayant souffert de nouvelles pertes au renouvellement de l'autre moitié de la Chambre, en 1854, le chef du parti lui-même, M. Rogier, ayant succombé devant un candidat jusqu'alors inconnu à Anvers, la majorité catholique fut rétablie dans la Chambre. La modération avec laquelle les Catholiques ont administré jusqu'en 1856 fait espérer qu'ils agiront en vue des intérêts du pays et non de leur parti.

Par contre, les libéraux, battus dans les élections, en minorité dans la Chambre et le ministère, semblent avoir perdu toute pudeur. Un véritable paroxysme s'est emparé des loges franc-maçonniques ; leurs orateurs ne parlent plus en secret, dans leurs mystérieux conciliabules ; ils parlent publiquement, dans des discours que les gazettes répandent, de vengeance, de révolution, d'extirpation des populations des couvents, lèpre de la société humaine.

Mais cette fureur dénote de la faiblesse ; ce langage cynique a fait perdre aux sociétés secrètes plus d'un membre désabusé. La lutte patente contre l'Église peut éclater d'un moment à l'autre : la cause catholique ne peut succomber. Le royaume de Belgique contient 255 kilomètres sur 235, avec à peu près 4,400,000 habitants. Il y a environ 7,000 protestants, 1,100 juifs, et 20,000 âmes qui n'appartiennent à aucune confession déterminée. L'immense masse de la nation appartient à l'Église catholique.

ÉDOUARD MICHELIS.

BÉLIAL. *Voyez* DIABLE.

BÉLITES. Parmi les différentes hérésies dont Philastrius parle avant les temps du Christ il nomme celle des Bélites. Elle consistait, dit-il, en ce que ses partisans, comme le nom l'indique, adoraient le roi Bélus, célèbre dans la mythologie asiatique.

BELLARMIN (FRANÇOIS-ROMULUS-ROBERT), né le 4 octobre 1542 à Monte-Pulciano, petite ville du territoire de Florence, était neveu du cardinal Cervino, qui, en 1555, pendant la tenue du concile de Trente, monta sur le trône pontifical sous le nom de Marcel II. Ce Pape mourut vingt et un jours après son élection, par conséquent beaucoup trop tôt pour avoir eu de l'influence sur la destinée de son neveu. Bellarmin n'avait que treize à quatorze ans et n'avait pas encore commencé ses hautes études. Il fut formé d'abord dans sa ville natale et se distingua dès son enfance par sa facilité extraordinaire. A l'âge de dix-huit ans (1560) il entra dans l'ordre des Jésuites, alors dirigé par Jacques Lainez, l'ami et le successeur de S. Ignace, et fit ses études de philosophie

au noviciat des Jésuites, à Rome. Après les avoir terminées, en 1563, ses supérieurs l'envoyèrent à Florence pour y professer la grammaire et les belles-lettres, suivant la coutume des Jésuites, qui, entre les études de philosophie et celles de théologie, envoient leurs novices enseigner pendant quelques années la grammaire et les lettres dans leurs colléges. Peu de temps après Bellarmin alla de Florence à Mondovi, dans le Piémont, pour y occuper au collége des Jésuites, pendant trois ans, la chaire de rhétorique (1564-1567) et y expliquer les orateurs grecs. En 1567 il commença l'étude de la théologie, et y consacra deux années à Padoue, puis un an à Louvain, dans les Pays-Bas, où le général de l'Ordre l'avait envoyé. La société de Jésus avait alors pour général S. François Borgia, qui avait succédé à Lainez. Borgia, grand d'Espagne, duc de Gandie et vice-roi de Catalogne, était entré dans l'ordre des Jésuites après la mort de sa femme, avait refusé les évêchés et la pourpre romaine qu'on lui avait offerts, et avait été élu général des Jésuites après la mort de Lainez, en 1564. Il dirigea la société jusqu'à sa mort, en 1572. Ce saint homme avait distingué Bellarmin, avait reconnu qu'il pourrait utilement l'opposer à l'invasion de la réforme dans les Pays-Bas, et l'avait envoyé par ce motif terminer ses études théologiques à Louvain. A la fin de l'année 1570 il le chargea de professer à l'université de théologie de cette ville, et Bellarmin fut le premier Jésuite qui monta dans une chaire de théologie à Louvain. Pendant son séjour de six à sept années dans cette ville il prit part à la controverse contre Baïus, et composa deux savants ouvrages, savoir: une *Grammaire hébraïque*, très-souvent réimprimée, et une sorte d'histoire littéraire ou de Patrologie intitulée : *de Scriptoribus ecclesiasticis*. Cet ouvrage est encore consulté par les théologiens; la grammaire est vieillie et oubliée. En 1576, rappelé en Italie par le quatrième général des Jésuites, Eberhard Mercurian, Bellarmin fit au collége des Jésuites de Rome, avec un concours extraordinaire d'auditeurs, pendant douze ans (1576-1589), ces célèbres leçons de polémique religieuse qui devinrent son ouvrage principal : *Disputationes de controversiis Christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos*, publié pour la première fois à Rome en 1581, en 3 vol. in-fol., et qui depuis a été réimprimé un nombre de fois infini sous tous les formats, dans tous les pays et dans toutes les villes. C'est l'œuvre la plus complète qui ait paru jusqu'à nos jours pour la défense de la foi catholique, principalement contre les attaques du protestantisme; il a valu à son auteur une immortelle renommée, tant par l'immense érudition qu'il y déploie que par le ton digne et respectueux avec lequel l'auteur combat ses adversaires.

Bientôt après Bellarmin publia *de Translatione imperii Romani a Græcis ad Francos*, dirigé contre le protestant Flacius l'Illyrien, et son ouvrage sur les indulgences, *de Indulgentiis et Jubilæo*.

Bellarmin jouit dès lors d'une telle considération à Rome que le Pape et les cardinaux le consultaient dans les affaires les plus importantes. Sixte V, qui était un admirateur particulier de Bellarmin, et qui s'était servi de lui pour publier son édition de la Vulgate, l'envoya en 1590 en France pour assister son légat Cajetan dans les conférences et les colloques où l'on se défendait contre les envahissements du protestantisme, et pour protéger contre les attaques des théologiens huguenots l'Église de France, alors fortement éprouvée. C'était une année avant le meurtre de Henri III par Jacques Clément (1er août 1589), avant l'élection faite par les li-

gueurs du cardinal de Bourbon au trône de France contre les légitimes prétentions de Henri, roi de Navarre, encore huguenot. Les ligueurs mettaient le plus grand prix à gagner Bellarmin, et par lui le Pape, et à les opposer à Henri IV; mais le prudent Jésuite résista à toutes ces tentatives, se tint tout à fait en dehors de la politique, et se renferma complétement dans sa mission religieuse et théologique.

Pendant que Bellarmin se trouvait à Paris, Henri IV assiégea cette capitale (mai 1590 et mois suivants), et Bellarmin y souffrit toutes les horreurs du siége. A cette époque le Pape Sixte V mourut (24 août 1590), et son successeur, Grégoire XIV, ayant adopté à l'égard de la France une politique différente de celle de son prédécesseur, c'est-à-dire favorisant la Ligue, Bellarmin fut subitement rappelé de Paris. Toutefois il demeura en grand crédit auprès de Grégoire XIV et de Clément VIII, et fut employé par eux à l'amélioration de la Vulgate de Sixte V. En 1592 Bellarmin fut nommé recteur du collége des Jésuites de Rome, et trois ans après, en 1595, provincial de l'ordre dans le royaume de Naples. Mais en 1597 Clément VIII le rappela à Rome, le nomma son théologien, à la place du cardinal François de Tolède, de plus membre de l'Inquisition, examinateur des évêques, et enfin, en 1599, malgré sa résistance, il le revêtit de la pourpre romaine. Mais Bellarmin resta, sous la pourpre de cardinal, l'humble moine, soumis à la règle de son ordre, évitant l'apparat presque indispensable de sa charge, pratiquant une pauvreté apostolique, et donnant chaque jour les preuves de la plus sainte abnégation. Il montra en même temps le plus noble courage, ne craignant pas de rendre Clément attentif à tous les abus, à toutes les fautes qu'il remarquait dans le gouvernement de l'Église et des États romains. Le Pape recevait avec bonté toutes ces remontrances, ne s'en montrait point offensé, et réfutait seulement de temps en temps, avec douceur, les blâmes de son sévère censeur.

Toutefois Bellarmin perdit au bout de quelque temps la faveur du Pape, ou du moins Clément l'éloigna en 1602 de Rome en le nommant archevêque de Capoue. Voici les motifs probables de cette disgrâce. Bellarmin s'était prononcé, dans ses *Disputationes adversus hæreticos*, en faveur de la doctrine de la grâce, telle qu'elle était défendue par les Thomistes. La controverse entre les Jésuites et les Dominicains (les Thomistes) ayant éclaté, Bellarmin, malgré son avis antérieur, se rangea du côté de son ordre et chercha à disposer le Pape dans ce sens. Lorsque les séances publiques de la congrégation *de Auxiliis* s'ouvrirent à ce sujet à Rome, Bellarmin fut, à ce qu'il paraît, à la demande des Dominicains, éloigné de Rome, ce que le Pape fit d'autant plus facilement qu'il était lui-même un théologien thomiste et que Bellarmin avait voulu l'empêcher de donner une décision sur cette matière. Pendant cette espèce d'exil Bellarmin composa, en 1603, un catéchisme qui, primitivement écrit en italien, fut bientôt traduit en latin (*Christianæ doctrinæ explicatio*), puis en arabe, en slavon, en arménien, en syriaque, en grec moderne, en albanais et dans toutes les langues de l'Europe.

Après la mort du Pape, en 1605, Bellarmin reparut à Rome, prit part à l'élection de Léon XI, obtint lui-même un grand nombre de voix, et aurait été élu après la rapide mort de Léon s'il ne s'était positivement déclaré contre sa nomination, et si le cardinal Aldobrandini n'avait mis en avant toutes sortes d'objections politiques contre l'élévation d'un Jésuite. La tiare fut donc dévolue à Paul V, qui retint Bellarmin à Rome, et le déchargea, sur ses instantes prières, de son archevêché. Le pieux

cardinal ne voulait pas posséder une dignité ecclésiastique dont il n'aurait pas rempli personnellement les charges. Il refusa un revenu annuel que le Pape désirait lui assigner sur son archevêché. Les quinze dernières années de sa vie furent consacrées à ses travaux politiques, ecclésiastiques et littéraires; il accepta notamment la surveillance du collége germanique à Rome. Il prit aussi part au premier procès de Galilée, en qualité de membre de l'Inquisition romaine. Une pièce remarquable de ce procès, écrite de la main même de Bellarmin, a été publiée pour la première fois en 1811 en France, dans la *Biographie universelle*, t. IV, p. 92; nous en rappelons ici le principal passage. « Nous, Robert, cardinal Bellarmin, ayant appris que le sieur Galilée a été calomnié, qu'on lui a imputé d'avoir fait une abjuration entre nos mains et d'avoir été condamné à une pénitence salutaire; sur la réquisition qui nous en a été faite, nous affirmons, conformément à la vérité, que le susdit sieur Galilée n'a fait abjuration, ni entre nos mains, ni entre celles d'autres personnes que nous sachions, soit à Rome, soit ailleurs, d'aucune de ses opinions et doctrines; qu'il n'a été soumis à aucune pénitence salutaire de quelque sorte que ce puisse être. » Ce certificat est daté du 26 mai 1616, et contient en outre la déclaration publiée par la congrégation de l'Index, savoir, que la doctrine attribuée à Copernic ne doit être publiquement soutenue et exposée que comme une hypothèse. On peut voir la suite du procès de Galilée, notamment son second procès en 1633, dans les « Feuilles historiques et politiques » de Munich (1). Bellarmin était déjà mort depuis dix ans à cette époque. C'est à la dernière partie de sa vie qu'appartient la part qu'il prit à la lutte du Saint-Siége avec Venise. Cette superbe république avait inauguré, au milieu du seizième siècle, la triste polémique dont le triomphe consiste à anéantir les libertés de l'Église. Elle avait abrogé d'anciens priviléges du clergé d'une façon tout à fait révolutionnaire, sans égards aux droits historiques, à la possession immémoriale. Ainsi, par exemple, elle avait déclaré tout à coup abolie la juridiction privilégiée du clergé, qui existait depuis des siècles, qui avait été confirmée par les lois civiles datant de Constantin; elle avait soustrait les ecclésiastiques à leurs juges naturels et les avait soumis aux tribunaux temporels. Ainsi encore elle avait enlevé à l'Église le droit d'acquérir, de vendre, d'engager, d'accepter des biens immeubles, des champs, des prés, des forêts, etc. Les biens de l'Église ne devaient consister qu'en meubles et en argent, et l'on devait lui enlever toute propriété solide et durable, c'est-à dire toute propriété foncière. D'autres violations des libertés de l'Église s'ajoutèrent à ces griefs et rendirent fort naturelles l'intervention du pape Paul V (Camille Borghèse) et l'opposition que fit à ces orgueilleux marchands un pontife qu'animait l'esprit de ses ancêtres et qui unissait une invincible énergie à une rare science du droit.

Paul, ayant reçu une réponse insolente, menaça la république de l'excommunication et de l'interdit. Le sénat de Venise répliqua à cette menace en nommant conseiller d'État, *consultore di Stato,* le fameux moine servite Paul Sarpi, calviniste secret, qui put dès lors satisfaire sa haine contre Rome et qui n'épargna rien pour élargir l'abîme entre Rome et Venise. Voici ce que dit de ce moine le grand historien Jean de Muller qui, il ne faut pas l'oublier, était protestant : « Sarpi était plus favorable à la réforme qu'il ne le devait; car Venise voulait rester catholique et

(1) T. VII.

on a de lui une lettre à un Genevois, qui n'a pas été imprimée, dans laquelle il lui mande qu'il travaille déjà depuis plusieurs années à la réunion des deux lacs, le lac de Genève et la mer de Venise, c'est-à-dire qu'il veut calviniser cette ville, sans que personne heureusement l'ait remarqué (1). »

Ce fut probablement d'après le conseil de ce libre penseur qu'on menaça de la peine de mort tout ecclésiastique qui obéirait au Pape par rapport à l'interdit. Sarpi haïssait mortellement les prêtres. Or, parmi les nombreux écrits de controverse qu'excita cette lutte acharnée, ceux de Bellarmin tiennent le premier rang. Le prêtre napolitain Jean Marsilli, qui vivait à Venise, avait essayé de défendre la république contre le Saint-Siége dans un écrit auquel Bellarmin répondit immédiatement en 1606, et par lequel il réduisit son adversaire au silence. Cet écrit de Bellarmin est intitulé : *Risposta del Card. Bellarm. ad un libr. intit. : Risposta di un dottore ad una lettera*, in Roma, 1606, in-4°.

Il publia la même année un second écrit contre Sarpi : *Risposta ad un lib. intit. : Trattato et resoluzione sopra la validità della scommuniche di Giov. Gersone*, in Roma, 1606, in-4°. (Ces deux réponses de Bellarmin parurent aussi en latin réunies sous ce titre : *Responsio ad duos libellos in favorem reipublicæ Venetæ conscriptos*.) Ce qui avait donné lieu à cette publication, c'était celle qu'avait faite Sarpi d'un ancien petit livre du chancelier de Paris, Gerson, sur l'excommunication, auquel il avait ajouté une préface pour démontrer que la sentence du Saint-Siége contre Venise était injuste et invalide. Ceux qui connaissent Sarpi ne s'étonneront pas du peu d'impression que les écrits de Bellarmin firent sur le moine. Baronius, qui entra également en lice, ne fut pas plus heureux ; la plume de Sarpi n'en devint que plus amère et plus venimeuse, et l'invitation de se rendre à Rome, qui lui fut adressée, demeura naturellement sans résultat. Le reste de cette longue lutte de Venise ne regarde plus le cardinal Bellarmin, et nous nous contenterons de remarquer qu'en 1607 le cardinal de Joyeuse, ambassadeur de France, parvint à conclure un traité en vertu duquel Rome retirait les censures prononcées contre Venise, tandis que la république fit fort peu de concessions et n'abrogea pas la plupart des lois qui avaient été la cause de la guerre. L'appui de Henri IV avait rendu la république intraitable, et la nouvelle politique, digne fille de Machiavel, avait triomphé.

Une seconde lutte ecclésiastico-politique à laquelle, à la même époque, le cardinal Bellarmin prit part, fut celle qui concernait l'Angleterre et la situation des Catholiques de ce pays. Le roi Jacques I[er], on le sait, opprimait ses sujets catholiques et leur imposait de lourdes amendes à propos de leur foi. Quiconque, par exemple, ne reconnaissait pas le roi comme chef de l'Église, qui, par conséquent, ne voulait pas abjurer la foi catholique, était passible d'une amende de 20 livres sterling par mois ; tout protestant qui prenait un Catholique à son service était puni de 10 livres sterling d'amende par mois (1). Un nouveau serment avait été exigé des Catholiques et les récalcitrants menacés d'un bannissement perpétuel.

Les Catholiques anglais, incertains de savoir s'ils pouvaient prêter en conscience le serment demandé, s'adressèrent à Rome pour avoir une décision. Paul V ayant déclaré le serment illicite, le roi Jacques déploya toute la

(1) Jean de Muller, *Œuvr. compl.*, t. XXXII, p. 8, édit. Cotta, 1831.

(1) Lingard, *Hist. d'Anglet.*, t. IX, p. 34-80. 30.

rigueur et la cruauté de ses lois, fit monter plusieurs prêtres sur l'échafaud, en même temps que sa vanité le poussa à justifier scientifiquement sa barbarie, à entrer en lice comme auteur et théologien, et à justifier la formule du serment qu'il avait ordonné dans un écrit intitulé : *Apologie du serment de fidélité*. Il avait travaillé à cet opuscule avec tant de zèle qu'il avait négligé toutes les affaires de l'État, n'avait vu depuis longtemps aucun de ses ministres, s'étant tenu uniquement enfermé avec ses théologiens, jusqu'au jour où son œuvre parut, en 1607.

Le roi Jacques avait spécialement attaqué Bellarmin, parce que le cardinal, dans un écrit adressé à l'archi-prêtre catholique anglais Blackwell, avait déclaré que le serment exigé était illicite. Bellarmin crut devoir répondre à son royal adversaire; mais il pensa, par courtoisie, ne pas devoir mettre son nom au petit traité qu'il publia sous le titre : *Matth. Torti Responsio ad librum cui titulus : Triplici nodo triplex cuneus, sive Apologia pro juramento fidelitatis*. Jacques s'enferma derechef avec ses théologiens, travailla à une nouvelle et plus volumineuse édition de son « Apologie » pour prouver que le Pape était l'Antéchrist. Le livre devait aussi renfermer une dissertation sur l'Apocalypse de S. Jean. Toutefois, après bien des mois de travail, Jacques supprima presque tout ce qu'il avait fait, se contenta de publier l'ancienne « Apologie » avec une préface, à laquelle Bellarmin répondit également par un petit opuscule : *Pro responsione sua ad librum Jacobi, Britanniæ regis*. Il aurait peut-être dû se rappeler ce que dit l'Ecclésiastique (1) : « Celui qui veut instruire un fou réunit les pièces d'un pot cassé. » Une autre production de la polémique de Bellarmin contre le roi Jacques fut son traité : *de Potestate summi Pontificis in rebus temporalibus contra Guill. Barclaium*, Rome, 1610. Guillaume Barclay, jurisconsulte écossais assez célèbre de l'époque, et qui à cause de sa foi catholique n'avait pu obtenir aucune charge dans son pays, était professeur de droit à Angers, et y avait composé récemment un ouvrage sur la puissance du Pape, *de Potestate Papæ*, dans lequel il cherchait à restreindre l'autorité et les droits du souverain Pontife. Ce traité ne fut publié que cinq ans après sa mort (1605) par son fils Jean, précisément à l'époque où le cardinal Bellarmin était en discussion avec le roi d'Angleterre. Le cardinal se hâta de répondre à un livre qui devait avoir d'autant plus d'influence qu'il émanait d'un jurisconsulte catholique considéré; mais il outrepassa de son côté, à ce qu'il nous semble, les justes bornes de la modération, en attribuant au Pape sur les princes des droits qui ne lui appartiennent pas, qu'on avait pu revendiquer au moyen âge, mais qu'on ne pouvait plus faire valoir dans des temps absolument différents. Il en résulta que le parlement de Paris condamna solennellement le livre de Bellarmin par arrêt du 26 novembre 1610 et en interdit la vente comme crime de lèse-majesté.

Quant aux autres ouvrages de Bellarmin, nous avons encore à nommer : *de Officio Principis christiani*, Rome, 1609. — *Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum, quæ necessaria sunt episcopo salutem æternam in tuto ponere volenti*, Paris, 1618; et surtout son *Commentaire* latin *sur les Psaumes*, remarquable par la précision de la pensée, par l'intelligence sérieuse et profonde du texte, supérieur à beaucoup de commentaires modernes des psaumes, ce qui serait encore plus évident si, dans

(1) *Eccles.*, 22, 7 : *Qui docet fatuum quasi qui conglutinat testam.*

beaucoup de passages où la Vulgate s'écarte du texte original hébraïque, il ne donnait la préférence à la Vulgate. — Les sermons de Bellarmin, très-instructifs, très-méthodiques, mais sans chaleur, peuvent plutôt être regardés comme des traités théologiques que comme des sermons.

Ses ouvrages ascétiques, d'un moindre volume, sont : I. *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, Par., 1606 ; II. *De æterna felicitate Sanctorum*, Antv., 1616; III. *De gemitu columbæ, seu de bono lacrymarum*, Antv., 1617. Ce dernier traité a occasionné après sa mort une polémique parmi les moines, parce que l'auteur y blâme des abus et des désordres monastiques. IV. *De septem verbis Domini in cruce prolatis*, Antv., 1618 ; V. *De arte bene moriendi*, Antv., 1620. Il avait composé ces écrits dans le noviciat des Jésuites, à Rome, où, chaque année, il faisait une retraite de quatre semaines, et où il mourut le 17 septembre 1621, à l'âge de 79 ans. Bellarmin avait été aussi pieux que savant, et l'on pensa à plusieurs reprises à sa canonisation ; mais on rencontra chaque fois des obstacles nouveaux. Il est probable que le principal motif qui empêcha cette canonisation fut la préface qu'il ajouta à l'édition clémentine de la Vulgate, dans laquelle il dit « que les fautes de l'édition sixtine ne sont que des fautes d'impression, » et les mots par lesquels il désigna, sur le second titre, l'édition clémentine comme publiée et corrigée par ordre de Sixte-Quint, *jussu Sixti V recognita atque edita*. Il fut question pour la dernière fois de cette canonisation sous le Pape Benoît XIV, qui, comme cardinal, s'y était très-ardemment intéressé ; mais l'orage que souleva précisément alors contre les Jésuites la maison de Bourbon ne permit pas de poursuivre ce procès, parce que la cour des Bourbons aurait considéré la canonisation d'un Jésuite comme un outrage dirigé avec intention contre elle.

Sans avoir été canonisé Bellarmin reste en grande vénération aux yeux de tous les Catholiques, et ceux qui ont prétendu déshonorer sa mémoire n'ont nui qu'à eux-mêmes. Du vivant même de Bellarmin parut en Allemagne un livre intitulé : *Histoire véritable et authentique de la mort désespérée de Rob. Bellarmin.* On comprend facilement que ses ennemis fussent pressés de voir cet illustre adversaire parmi les morts ; mais il faut avoir vraiment renoncé à tout sentiment de pudeur pour publier un livre dont les protestants disent eux-mêmes aujourd'hui qu'il est plein de grossiers mensonges et de calomnies, et qui ne pouvait que fortifier la vénération que les Catholiques accordent à ce cardinal (1). On trouvera des détails sur Bellarmin dans la biographie de ce grand homme publiée en italien par le P. Jacques Fuligatti, S. J., en 1624, à Rome. Le P. Sylvestre Petrasancta en a fait une traduction latine, publiée à Liége en 1626 ; Jean et Pierre Morin l'ont traduite en français. On peut consulter utilement aussi l'ouvrage de Daniel Bartoli : *de Vita Bellarmini*, Romæ, 1677, ainsi que : *Imago virtutum Rob. card. Bellarmini, a Marcello Cervino, ejus nepote* (Ingolst., 1625, et Solisbaci, 1843).

La plus récente biographie de Bellarmin a paru en 1846, à Augsbourg, chez Kollmann ; elle est faite par un ecclésiastique de Franconie sur l'ouvrage de Petrasancta. Il a paru une édition complète des œuvres de Bellarmin à Cologne, en 1619, en 7 vol. in-fol. HÉFÉLÉ.

BELZÉBUB. *Voyez* BAAL *et* DIABLE.

BEMBO (PIERRE), issu d'une ancienne famille de Venise, qui a donné beaucoup d'hommes d'État distingués à cette république, y naquit le 20 mai 1470.

(1) Ersch et Gruber, Encycl., t. VIII, p. 434.

Son père, Bernard Bembo, ami zélé de la science autant qu'homme d'État dévoué à la république, qui fit élever à ses frais un magnifique monument sur la tombe du Dante, à Ferrare, pendant qu'il y remplissait les fonctions de podestat, emmena avec lui à Florence, où il était envoyé en ambassade, le jeune Pierre, âgé de huit ans, et le fit, pendant les deux années qu'il y passa, instruire dans les langues toscane et latine, tandis qu'il était lui-même en commerce régulier avec les savants de la florissante académie de Laurent de Médicis. De retour à Venise Pierre continua ses études littéraires avec d'excellents maîtres, et, lorsqu'il sut écrire élégamment le latin, il partit pour Messine, en 1492, afin d'y étudier le grec sous Constantin Lascaris. Il y demeura deux ans, et, à son retour à Venise, il donna la première preuve de son talent en répondant aux nombreuses questions que lui adressaient ses amis sur l'Etna par un livre (*de Ætna liber*) dont les presses des Aldes firent une édition aussi élégante par la forme qu'elle l'était par le style (1). Pierre voulut d'abord se conformer au désir de son père, qui pensait en faire un homme d'État; mais il renonça bien vite à la carrière politique, et, pour vivre sans partage dans le commerce des belles-lettres, il résolut de devenir prêtre, ce qu'il ne réalisa cependant que beaucoup plus tard et à un âge très-avancé. Il se rendit à Padoue, y continua à étudier sérieusement, de même qu'à Ferrare, en suivant les leçons de philosophie du célèbre médecin Nic. Leoniceno. Ce fut là qu'il contracta une étroite liaison avec Hercule Strozzi, avec Tibaldeo, et surtout Sadolet, qui resta son plus intime ami. Ses poëmes (*Carmina*, entre autres *Benacus*, *carm. heroic.*), qui furent d'abord publiés isolément, puis réimprimés bien des fois, seuls ou dans d'autres recueils, par exemple à Venise, 1553, in-8°, *Carm. quinque illustr. Poet. Ital.* (*Bembi, Naugerii, Castilionei, Cottæ, Flaminii*), Venise, 1548, in-8°; Florence, 1549, in-8°; *Carm. Bembi, Naugerii, Casæ, Politiani et Castilionei*, Bergame, 1753, in-8°, et qui appartiennent en grande partie à cette époque; l'élégance de ses manières et son commerce aimable et facile le firent chérir à la brillante cour du duc de Ferrare, et le mirent en 1502 en rapport intime avec la spirituelle et belle Lucrèce Borgia, femme du prince héréditaire Alphonse d'Este. On a émis divers jugements sur ce commerce (1) de Bembo et de Lucrèce; il nous paraît hors de doute qu'il fut l'occasion d'un livre qui devint la lecture favorite du monde galant en Italie, et qui porta le nom de Bembo au delà des Alpes, où il fut rapidement traduit en français et en espagnol. Bembo, à l'exemple de Cicéron dans ses *Tusculanes*, nomma son livre, qui renferme des dialogues philosophiques sur l'amour, *les Asolanes* (*gli Asolani lib. III*), d'Asolo, dans la province de Trévise, où se passe la scène, et il le dédia à la princesse Lucrèce Borgia, le 1er août 1504. Cette dédicace manque à la plupart des exemplaires de la première édition.

Outre ces œuvres originales Bembo s'occupa, durant son séjour à Ferrare, d'une édition critique des poëmes italiens de Pétrarque (2) et des *Terze Rime* de Dante (3) pour les presses d'Alde Manuce; et, lorsqu'en 1503 il retourna à Venise, il devint un des membres les plus actifs de l'académie des Aldes, fondée trois ans auparavant, et lui rendit de grands services en surveil-

(1) 1495, in-4°, et 1500.

(1) *Voy.* Balthazar Oltrocchi, *Sopra i primi amori di Mgr Pietro Bembo*, dans le *Nouveau recueil des Œuvres du P. Calogera*, t. IV.

(2) Venise, Alde, 1501, in-8°.

(3) 1502, in-8°.

lant la publication des belles éditions des classiques qui sortirent successivement des célèbres presses de cette maison. A son retour d'un voyage qu'il avait fait à Rome il se rendit à la cour d'Urbin, patrie des sciences et des beaux-arts, et y resta jusqu'à ce qu'en 1512 il retourna à Rome avec Jules de Médicis, frère du cardinal Jean, lequel devint le Pape Léon X. A dater de cette époque la réputation de Bembo grandit de plus en plus, et l'éclat de sa vie extérieure augmenta avec sa renommée. Vers le même temps le Pape Jules II avait reçu de la Dacie un manuscrit écrit en caractères tironiens, *Hyginus, de Sideribus*, et Bembo réussit à lire ce que personne n'avait pu déchiffrer jusqu'alors. Le Pape Jules II lui donna la riche commanderie de Saint-Jean de Bologne; son successeur, Léon X, avant de sortir du conclave, nomma Bembo et Sadolet secrétaires des brefs (1513), le chargea plus tard de plusieurs missions honorables et importantes, et le combla d'honneurs et de dignités.

Sa conduite à cette époque, et avant qu'il devînt prêtre, n'était rien moins qu'exemplaire, comme le prouve trop manifestement son commerce avec la Morosina, dont il eut deux fils: Lucilio, mort jeune en 1531, et Torquato, chanoine de Padoue et son héritier, et une fille nommée Hélène, richement dotée et mariée au Vénitien Pierre Gradenigo. Il rendit de grands services à la langue italienne, dont Pétrarque et Boccace étaient pour lui les modèles uniques, et contribua à introduire dans la littérature un latin plus pur en imitant, souvent trop servilement, Cicéron et Virgile. Pour justifier ses imitations de Cicéron il écrivit à cette époque son livre *de Imitatione sermonis*, qu'il dédia à Pic de la Mirandole (1), et, pour établir solidement et scientifiquement les règles et les lois de sa langue maternelle, il composa ses trois livres de : *Prose, nelle quali si ragiona della volgar lingua, lib. III*, un de ses ouvrages les plus importants, qui parut d'abord à Venise, en 1525, in-folio, qui fut revu avec soin par B. Barchi, à Florence, 1548, in-4°; *colle giunte di L. Castelvetro*, Napl., 1714, 2 v. in-4°, et qui a depuis très-fréquemment été réimprimé, après avoir excité beaucoup de critiques et de contre-critiques et avoir exercé une influence durable sur la formation de la langue italienne. Ses rimes, *Rime*, recueil de sonnets et de *canzoni*, qui sont des imitations des classiques plus remarquables par la correction et la beauté de la langue que par l'inspiration et la profondeur du sentiment, dont il a cependant été fait plus de cinquante éditions ; et ses opuscules : *de Virgilii Culice et Terentii Fabulis*, Ven., 1530, in-4°; *de Guido Ubaldo Feretrio, deque Elisabetha Gonzaga, Urbini ducibus, libr.*, Ven., 1530, in-4°, appartiennent à cette époque.

Bembo, vers la fin du règne de Léon X, s'était rendu à Padoue pour y prendre des bains et rétablir sa santé; y ayant appris la mort de Léon (1er décembre 1521), il résolut de se retirer entièrement des affaires. Il vécut à Padoue, et, en été, dans la villa Bozza, qui appartenait à sa famille, avec un train de prince, réunit autour de lui des artistes et des savants, créa une riche bibliothèque, un cabinet de médailles très-estimé, une collection d'antiquités (1) et un jardin botanique. Ce ne fut pas sans une longue résistance qu'après la mort de Navagero il accepta, en 1529, de la république de Venise, la place d'historiographe de sa ville natale et de bibliothécaire de Saint-Marc, et entra dans le logement qui lui était destiné, en refusant les appointements

(1) Dans les *Opusc.* de ce dernier, Bâle, 1518, in-4°.

(1) Décrite par Florillo.

qu'on lui offrait. Les nouveaux fruits de cette position furent les *Rerum Venetarum historiæ libri XII* (Venet., apud Fil. Aldi, 1551, in-fol., avec la traduction italienne faite par lui-même en 1544, Ven., 1552, in-4°; la meilleure est celle de Morelli, Ven., 1790, 2 vol. in-4°). Ces douze livres embrassent l'histoire de Venise depuis 1487 jusqu'à 1513, année de la mort de Jules II, et sont remarquables par la pureté et la beauté du style autant que par la claire ordonnance de la matière. — Mais Bembo était appelé à de plus hautes dignités. Lorsque Paul III fut élu Pape, en 1534, il jeta les regards sur Bembo dès la première promotion de cardinaux; cependant il était arrêté encore par la vie antérieure du personnage et par la nature frivole de plusieurs de ses poésies. Toutefois, en 1539 (le 24 mars) il le créa cardinal. Bembo, dès l'instant de sa promotion, changea totalement de vie. Morosina était morte le 13 août 1535; Bembo renonça à la poésie et à la science profane et ne s'occupa plus que de l'étude de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église. La même année, le jour de Noël, il reçut la prêtrise, devint en 1541 évêque de Gubbio, puis de Bergame, mais continua à vivre à Rome jusqu'à l'âge de soixante-dix-sept ans, c'est-à-dire jusqu'au 18 janvier 1547. Il fut enseveli dans l'église de *Santa-Maria sopra Minerva*, entre Léon X et Clément VII. On lui érigea aussi un magnifique monument dans l'église de Saint-Antoine de Padoue.

Outre les ouvrages que nous avons nommés il faut citer encore ses nombreuses lettres écrites en italien et en latin. Ses *Lettere volgari*, imprimées seulement après sa mort, en 4 volumes, sont au rang de ses ouvrages les plus estimés. Les 16 livres des *Epistolarum Leonis X nomine scriptarum*, Ven., 1535, in-fol., sont d'un grand prix pour l'histoire de cette époque, et les *Epistolarum familiarum lib. VI* se distinguent par leur style d'une latinité parfaite. Ant.-Fed. Segghezi a publié une édition complète de ses œuvres : *Opere del Cardinale Pietro Bembo, ora per la prima volta tutte in un corpo unite*, Venezia, 1729, 4 vol. in-fol. Gualteruzzi a fait précéder cette édition d'une vie de Bembo. G. la Casa en a écrit une meilleure que la précédente et préférable aussi à celles de Beccadelli et de Th. Porcacchi; elle se trouve dans *Battesti vit. sel.*, p. 140 sq., et dans d'autres éditions de ses œuvres non complètes.

SEITERS.

BENADAD (בֶּן־הֲדַד; LXX, υἱὸς Ἀδερ).

1. Fils de Tabremon, roi de Syrie, qui, en retour de présents considérables que lui fit le roi de Juda Asa, l'assista contre le roi d'Israël Baasa (1), en envahissant son territoire et faisant interrompre les travaux de la ville de Rama, qu'on fortifiait (2).

2. Un fils du précédent et son successeur au trône de Syrie (3). Il fit la guerre à Israël, assiégea Samarie dans les premières années du règne d'Achab, qui le battit et le contraignit à fuir (4). Il renouvela son expédition contre Israël et vint jusqu'à Aphec; il fut de nouveau obligé de battre en retraite et de se livrer à la merci d'Achab. Achab l'ayant épargné, il lui promit de lui rendre les villes que son père avait prises aux Israélites (5); mais, n'ayant pas tenu sa promesse, Achab voulut s'emparer de vive force de ces villes, et, s'alliant au roi de Juda Josaphat, s'avança jusqu'à Ramoth en Galaad; les Syriens vinrent à la rencontre des deux rois avec une formidable armée et les

(1) *Voy.* cet article.
(2) III *Rois*, 15, 18-21. II *Paral.*, 16, 2-5.
(3) *Ibid.*, 20, 34.
(4) *Ibid.*, 20, 1-21.
(5) *Ibid.*, 20, 26-34.

attirent; Achab fut mortellement blessé et mourut bientôt après (1).

Plusieurs années plus tard, au temps de Joram, roi d'Israël, Benadad entreprit contre la Palestine une nouvelle expédition qui fut complétement annulée par l'intervention du prophète Élisée (2). Benadad assiégea néanmoins Samarie; le siége dura si longtemps qu'une affreuse famine se déclara dans la ville et que des femmes immolèrent leurs enfants pour les manger (3). Mais tout à coup saisi de frayeur, Benadad, à qui le Seigneur avait fait entendre un grand bruit de chariots de guerre et de chevaux, comme celui d'une immense armée, leva le siége (4) et abandonna toutes les richesses de son camp aux Israélites. Étant tombé malade, il fit demander par Hasaël au prophète Élisée s'il se rétablirait; sur la réponse négative du prophète, Hasaël tua Benadad et devint roi à sa place (5).

3° Fils et successeur du roi de Syrie Hasaël. Joas, roi d'Israël, entreprit trois expéditions heureuses contre lui, et reconquit toutes les villes qui avaient été enlevées aux Israélites par Hasaël et avant lui par les Syriens (6).

WELTE.

BENEDICAMUS DOMINO. C'est une formule liturgique qui revient souvent soit dans le bréviaire, soit à la messe; dans le bréviaire, à toutes les heures, excepté à Matines; à la fin de la messe, lorsqu'on ne dit pas le *Gloria* ou que ce n'est pas une messe de *Requiem*. L'usage de remplacer, dans les messes où l'on ne dit pas le *Gloria*, l'*Ite, Missa est* par le *Benedicamus*, repose sur l'ancienne coutume de l'Église selon laquelle, après les messes de morts ou des jours de pénitence, on ne renvoyait pas le peuple, qui continuait à assister à la récitation des Psaumes qu'on disait après la messe. La réponse à cette formule est toujours : *Deo gratias*. Le *Benedicamus* se chante sur le même ton que l'*Ite, Missa est*, et se modifie suivant la classe de la fête ou d'après la férie.

MAST.

(1) III *Rois*, 22, 1-37.
(2) IV *Rois*, 6, 8-23.
(3) *Ibid.*, 6, 24-31.
(4) *Ibid.*, 7, 3-20.
(5) *Ibid.*, 7, 7-15.
(6) *Ibid.*, 13, 3, 22-25.

BÉNÉDICTBEUERN (*Bura*, *Pura*, *Benedictoburanum*), monastère de Bénédictins en Bavière. Parmi les grands de Bavière qui eurent le mérite, dans le huitième siècle, d'ériger des églises et des couvents, se distinguèrent trois frères, alliés des Agilolfinges régnants, *Landfried*, *Waldram* et *Eliland*, et leur sœur *Geilawind*, qui fondèrent et dotèrent huit couvents, savoir : les cinq couvents d'hommes : Bénédictbeuern, Schlehdorf, Siverstatt, Sandau (Siverstatt et Sandau, près de la rive droite du Lech, ravagés de bonne heure par les Avares) et Wessobrun (1), et trois couvents de femmes : Polling (plus tard une fondation de chanoines réguliers de S. Augustin, qui s'occupaient avec zèle de science, et qui, lors de leur dissolution, possédaient une très-belle bibliothèque), Staffelsée et Kochlsée. Ces trois frères réunirent de toutes parts des moines, des reliques et des livres liturgiques pour leurs églises, se pourvurent de l'autorisation du duc et de l'évêque d'Augsbourg, Wicterp, au diocèse duquel appartenaient leurs couvents et presque tous les autres monastères, et invitèrent S. Boniface à la dédicace de l'église de Bénédictbeuern, ce qu'il fit en effet le 22 octobre 740, en même temps qu'il donna l'habit religieux aux trois fondateurs et à leur sœur. Landfried devint abbé de Bénédictbeuern et des autres couvents nommés ci-dessus; après sa mort, arrivée entre 767 et 772, ses deux frères lui succédèrent. L'his-

(1) *Voy.* cet article.

toire de ce couvent, composée, sous le titre de *Chronicon Benedictoburanum* (Cur. Alph. Haidenfeld, 1735), par le savant moine Charles Meichelbeck († 1734), qui est également auteur d'une histoire du couvent de Freysingen (1), compte, comme beaucoup d'autres monastères de Bavière, un grand nombre d'hommes remarquables par leur piété et leur science. Les fondateurs et premiers abbés furent déjà de zélés promoteurs de la science (2), ce que prouvent des manuscrits du huitième siècle (3), un glossaire très-ancien de Bénédictbeuern sur l'économie rurale (4), l'architecture et tout l'arrangement du couvent lui-même (5). Ce goût de la science survécut à la dévastation du couvent par les Hongrois et au relâchement de la discipline des chanoines (6). Mais lorsque l'abbé Ellinger, de Tegernsée († 1056), eut rétabli la règle de S. Benoît, le couvent se releva promptement et arriva à un très-haut degré de prospérité, surtout sous le successeur d'Ellinger, l'abbé Gothelm (7).

Voir, quant aux documents écrits en ancien haut allemand et transportés de Bénédictbeuern dans la bibliothèque de Munich, R. de Raumer, *Action du Christ. sur l'ancien haut allemand*, Stuttg., 1845, p. 53; 63, 65, 67, 68, 95.

Sur l'activité des moines de Bénédictbeuern comme cultivateurs de leurs terres voir Gunther, *ibid.*, p. 211-392; sur leur goût pour les arts, *ibid.*, p. 379, 385, 388. Le couvent se distingua, surtout depuis le concile de Trente, par les soins que les moines donnèrent à l'instruction et à l'éducation de la jeunesse.

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Voy.* Günther, *Hist. des établ. litt. en Bavière*, t. I, p. 31, 90-92.
(3) *Ibid.*, p. 120.
(4) *Ibid.*, p. 97.
(5) *Ibid.*, p. 127.
(6) *Ibid.*, p. 152.
(7) *Ibid.*, p. 172, 187.

Il ne manquait pas d'hommes savants au moment de son abolition, en 1803. Cf. *Mon. Boic.*, VII, et Pertz, *Script.* t. IX, où se trouve le *Chronicon Benedictoburanum* édité par Wattenbach, p. 212-229. SCHRÖDL.

BÉNÉDICTINS (*Ordo Sancti Benedicti*). Le monachisme s'était répandu en Occident bien avant la naissance de l'ordre de S. Benoît. Lorsque S. Athanase, archevêque d'Alexandrie, vint à Rome, en 340, il avait dans sa suite deux moines égyptiens, nommés Ammon et Isidore, qui révélèrent à l'Occident étonné les secrets de la vie monastique. Le grand docteur, exilé dans les Gaules, y trouva l'occasion d'inspirer à des âmes d'élite le goût de cette vie solitaire, surtout par son histoire de S. Antoine, patriarche des moines. Le tableau des mœurs pures et sévères de cet ascétisme, particulier à l'Orient, excita partout où l'on en entendit parler en Occident, le désir de l'imiter. S. Ambroise et S. Jérôme le prônèrent à l'envi. S. Augustin en favorisa l'établissement et les progrès en Afrique. S. Martin, évêque de Tours, l'introduisit dans le nord et Cassien dans le sud des Gaules. Deux mille moines suivaient déjà en 400 le convoi de S. Martin. S. Nicétas bâtit à la même époque un couvent en Dacie pour fortifier les nouveaux Chrétiens par les vertueux exemples de ses moines. En Autriche et en Bavière s'élevaient, vers le milieu du cinquième siècle, par les soins de S. Séverin, le long du Danube, quelques monastères (1), et en Irlande le monachisme faisait de rapides progrès. La vie monastique se répandit ainsi de plus en plus en Occident. Toutefois l'importation de cette institution si nouvelle et si sérieuse ne s'était pas faite sans graves modifications; car la rudesse du climat

(1) *Lucillus, presbyter S. Valentini, etc.*, p. 459 sq.

ıutant que le caractère du peuple avaient iécessité l'adoucissement de la règle, et l en résulta que les moines, sous une loi ›lus douce, s'abandonnèrent davantage ıux caprices et à l'arbitraire. Ce motif, ıussi bien que l'indépendance où étaient es uns par rapport aux autres les divers couvents, firent rapidement tomber la 'ie monastique, surtout durant l'invasion des barbares, et il fallut bientôt ıne règle nouvelle pour ressusciter l'es›rit monastique endormi. La Providence ıvait appelé à la solution de ce grave ›roblème S. Benoît de Nursie (1). Ce grand serviteur de Dieu, calomnié par le ›rêtre Florence, ayant abandonné ses ioines à Valéria, se rendit en 529 au nont Cassin, et y donna aux moines qui se réunirent autour de lui une règle qui, 'édigée avec une grande connaissance le la nature humaine, unit la douceur :t la condescendance au sérieux de la 'ie, et contient à la fois de sublimes ois morales et d'excellents traités sur :s différentes vertus (2). D'après cette ègle, l'abbé, se souvenant toujours de la gnification de son titre, doit veiller au ılut de tous ses subordonnés, les ins'uire par ses exemples, et diriger sans se ısser jamais chaque membre de sa conrégation d'après ses qualités et ses disositions personnelles (3). Dans les ocısions importantes l'abbé doit consulter :s frères, tout en gardant le droit de ıire ce qui, d'après sa manière de voir, ıi paraît le plus sûr (4). Les subordonnés oivent voir en lui le représentant de ésus-Christ et lui rendre une obéisınce absolue (5); un usage prudent de ı parole, le plus souvent le silence, 'ur sont recommandés; l'humilité, divisée en douze degrés, doit orner leur conduite (1). Appréciant justement l'uniformité de la vie du couvent et ses dangers, le sage législateur ordonnait à ses disciples des travaux permanents, mais variés : travaux des mains, lectures, enseignement de la jeunesse, en dehors des heures de prières canoniales, qui sont exactement réglées, pour lesquelles il donne les prescriptions les plus détaillées (2), et qui durent leur origine à l'application textuelle du Ps. 119, 164 : *Septies in die laudem dixi tibi.*— L'épreuve des postulants durait un an; après quoi il y avait encore un noviciat de cinq ans, pendant lequel, à maintes reprises, on remettait sous les yeux du novice la difficulté de sa vocation. Le noviciat écoulé, le nouveau moine faisait des vœux solennels, qui renfermaient une triple promesse, savoir: la résolution de rester au couvent, *stabilitas loci*; le renoncement à toute propriété, la pratique de la chasteté, *vota paupertatis et castitatis;* et enfin celle de l'obéissance absolue aux supérieurs, *obedientia*. Chaque cloître devait avoir une bibliothèque dont les manuscrits étaient distribués entre les habitants du couvent pour leur servir de lecture pendant les temps de jeûne (3). Dans le mobilier de chaque moine devaient se trouver un style (*graphium*) et des tablettes (4). La congrégation était autorisée à recevoir de jeunes garçons dont elle surveillerait l'éducation (5); le montant de la pension payée devait être la propriété de la communauté (6). Le costume se modifiait suivant les localités et le climat, et le règlement spécial en était abandonné à chaque abbé (7); toutefois on devait ha-

(1) *Voy.* cet article.
(2) Sur le prétendu original de cette règle du ont Cassin, *voy.* Ziegelbauer, *Hist. litt. O. S.* ., III, 8.
(3) *Regula S. Benedicti*, c. 2.
(4) *Reg.*, c. 3.
(5) *Ibid.*, c. 5.

(1) *Reg. S. Bened.*, c. 6 et 7.
(2) *Ibid.*, c. 9.
(3) *Ibid.*, c. 48.
(4) *Ibid.*, c. 55.
(5) *Ibid.*, c. 53.
(6) C. 59.
(7) C. 55.

bituellement porter l'habit avec un capuchon (*cucullo*), et une sorte de scapulaire composé d'un morceau d'étoffe qui couvrait les épaules et qui était partagé en deux, allant de devant en arrière.

Ces dispositions et d'autres analogues étaient pleines d'une rare modération et d'une prudente indulgence pour la nature humaine; la règle permettait même certaines jouissances qui, à un point de vue plus sévère, auraient passé pour superflues, comme, par exemple, de boire du vin (1). Les moines devaient manger ensemble dans un même réfectoire, en observant le silence, et dormir dans des dortoirs communs. Ceux qui paraissaient incorrigibles étaient exclus (2). La propriété privée était sévèrement interdite; le soin des malades et des enfants confiés au couvent sérieusement recommandé (3). Après Complies commençait le silence, et un ordre spécial de l'abbé ou les devoirs de l'hospitalité pouvaient seuls permettre de le rompre (4). Les frères lais étaient soumis à des règles spéciales.

Cette règle était appelée sainte, et, dans le fait, il serait difficile d'en trouver une qui sût mieux concilier la douceur et la sévérité. L'autorisation donnée à la communauté de recevoir et d'élever des enfants (*filios suos dare nutriendos Deo*) devint le germe des écoles monastiques qui furent plus tard si célèbres. Malgré son excellence intrinsèque et sa facilité d'application, la règle de S. Benoît ne fut pas d'abord très-bien accueillie. L'Occident était alors si assourdi de bruits de guerre que la voix paternelle de S. Benoît ne pouvait guère être entendue (5). D'ailleurs la France

(1) *Reg.*, c. 40.
(2) C. 70.
(3) C. 31, 39.
(4) C. 42.
(5) Sur l'opinion que la règle n'a pu être propagée que par le troisième abbé du mont Cassin, voy. Mabill., *Annal. Bened.*, *Præf.*, t. I.

et l'Allemagne avaient vu s'élever bea
coup de couvents d'après d'autres règl
comme par exemple celle de S. Col
ban. En Espagne, où la vie monasti
avait été apportée d'Afrique dès 370,
ne suivit jusque dans le dernier s
cle que les règles de S. Isidore, arc
vêque de Séville, et de S. Fructue
archevêque de Braga. Le mont Cas
avait aussi songé de bonne heure à r
pandre sa règle. Placide, fils du sé
teur romain Tertullus et un des p
miers disciples de S. Benoît, fonda
534, à Messine, en Sicile, un co
vent (1).

Un autre disciple de S. Benoît,
Maur, vint en France, sur la dema
de l'évêque du Mans, en 543. N'ay
plus trouvé ce prélat en vie, et le nou
évêque ne voulant pas exécuter les pla
de son prédécesseur, S. Maur fonda
Anjou un couvent qui, grâce aux do
tions du roi Théodebert d'Austrasie,
vint la célèbre abbaye de Glanfeuil, mè
de tant de couvents. Le Pape Grég
le Grand prit fort à cœur l'extensi
de l'ordre des Bénédictins dans les
verses provinces de l'Église occidenta
Pélage II les dédommagea de la rui
du mont Cassin, qu'avaient pillé l
Lombards en 580, par l'accueil bie
veillant qu'il leur fit à Rome. Les t
vaux apostoliques que leur prieur S. A
gustin accomplit parmi les Anglo-Sax
furent aussi pour eux un sujet de gloi
et de joie (597). L'ordre s'étant rapid
ment propagé en Angleterre et en I
lande, des couvents, qui jusqu'alo
avaient suivi la règle de Cassien, ado
tèrent celle de S. Benoît.

Elle parvint aussi de cette manière,
692, avec S. Willibrod et en mê
temps que le Christianisme, chez l
Frisons; mais les succès de l'ordre f
rent plus rapides et plus étendus enco
lorsque S. Boniface, le grand apôtre

(1) Mabill., *Acta ord. S. B.*, t. I, p. 45.

lemagne, prêcha l'Évangile dans la se, la Thuringe, la Hesse et la Bare, et s'appliqua à établir des monases dans tous les pays nouvellement iquis à l'Église; Ohrdruf, Frizlar, œnebourg, Bischofsheim et Foulde, pinière de tant d'hommes saints et saits, furent les créations de S. Boniface. s lors les Bénédictins parvinrent com: de vrais envoyés de la foi partout où vangile n'avait pas encore pénétré, ur civiliser les peuples et établir le yaume de Dieu.

Le travail des mains, dont leur règle ir faisait un devoir, fut surtout favora: à leur mission évangélique, et toute llemagne se ressentit des bienfaits de s infatigables apôtres. Des villes enères, comme Eichstädt, Frizlar, Fould, irent leur origine à la simple création un couvent. En même temps que les uvents fondaient les villes, adoucisient les mœurs, répandaient la civilisaon, ils remettaient en honneur les udes abandonnées. La permission que onnait la règle de lire l'Écriture sainte : les Pères de l'Église réveilla dans les ioines l'amour de la science; ils s'adonèrent avec ardeur à l'étude des auteurs rofanes et devinrent à la fois les admiiteurs et les sauveurs des précieux res: de la littérature classique de l'antiuité. Bientôt les couvents furent l'asile nique de la science et les foyers d'où se épandirent au dehors et au loin la luière et la civilisation. L'instruction et éducation des postulants, la formation les novices firent sentir la nécessité des néthodes d'enseignement, et c'est ainsi jue naquirent ces fameuses écoles monastiques où l'on instruisait tout ensemle les religieux et ceux dont la vocation l'était pas d'entrer dans les ordres. Quelques-unes de ces écoles acquirent un el renom que Charlemagne ordonna (1) qu'il y en aurait une auprès de tous les monastères et de toutes les cathédrales de l'empire. Elles devinrent les pépinières d'où surgirent évidemment plus tard les universités, et ce fut à elles surtout que l'ordre de S. Benoît dut sa considération, son influence et ses richesses. Nous rencontrons, dès le septième siècle, beaucoup d'écoles monastiques excellentes (1). Dans la suite elles embrassèrent le cercle entier des connaissances humaines, mathématiques, musique, poétique, rhétorique, littérature latine, parfois grecque, hébraïque et arabe (2). Peu à peu il sortit des couvents de Bénédictins un grand nombre d'ecclésiastiques vraiment éclairés, de saints évêques, et tous leurs moines furent prêtres. Le respect du peuple pour leurs établissements fut si grand qu'on les enrichissait à l'envi par de puissantes dotations, dans l'espoir qu'avaient les fondateurs de prendre part aux mérites des religieux, en facilitant leurs travaux. C'est ainsi que les moines acquirent peu à peu des droits de propriété et que leurs propriétés devinrent des seigneuries ayant un grand nombre de vassaux soumis à leur patronage.

Malheureusement avec les richesses s'introduisit dans les couvents l'esprit du monde; les nombreux priviléges obtenus de Rome dégénérèrent en abus; l'exemption de la juridiction épiscopale accordée à beaucoup de maisons (3) exerça une influence fâcheuse sur la discipline toutes les fois que le Saint-Siége était occupé par un Pape dont l'œil n'était pas assez vigilant et la main assez ferme. Un autre abus tout à fait contraire à la règle de S. Benoît, fatal à l'esprit et à la discipline de cet institut, et qui, dans le courant du huitième

(1) Conf. *Capitulare de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis*, dans Walter, II, p. 62.

(1) Ziegelbauer, *Hist. rei litt. O. S. B.*, I, 65.

(2) Hurter, *Innocent III*, t. IV, p. 99.

(3) Cette exemption avait été d'abord partielle, *exemtio partialis*; elle finit par être totale, *exemtio totalis*, et avec des prélats exempts ayant des droits diocésains.

siècle, s'était glissé dans les couvents de France, fut celui de considérer ces monastères comme des commendes, de les donner à des personnes qui portaient le titre d'abbé (1), sans avoir d'autre rapport avec le couvent dont ils étaient les titulaires que d'en toucher les revenus. Alors toute surveillance sérieuse devenait impossible, et la porte était ouverte à tous les désordres. L'Église agit avec énergie contre ces funestes dérogations à la règle primitive. Le concile de Châlons-sur-Saône rappela, en 813, aux moines qu'ils eussent à se conformer à la discipline de leur ordre (2), et celui de Tours, de la même année, décréta que les abbés eussent à vivre de la vie monastique et à prendre l'habit des moines (3). Le concile de Reims, de 813, recommande la clôture (4), et celui de Mayence ordonne, la même année, de travailler à l'amélioration des moines. Les abbés présents promirent de veiller à l'observation de la règle, autant que le permettraient les égards dus à la faiblesse humaine (5).

Ce fut dans ces circonstances que parut enfin le réformateur de l'ordre en France, Benoît d'Aniane (6). Aussi distingué par sa naissance que par sa piété, il avait fondé un couvent dans une de ses propriétés, sur la rivière d'Aniane, en Languedoc, en 780, et avait obligé ses religieux à la stricte observance de la règle; elle fut rigoureusement pratiquée par 300 moines, dont quelques-uns furent envoyés dans d'autres monastères pour y rétablir la discipline, à la grande satisfaction de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, qui favorisèrent de tout leur pouvoir les réformateurs. Benoît d'Aniane obtint la prééminence sur tous les abbés présents au concile d'Aix-la-Chapelle, en 817; il sut y faire admettre de sensibles améliorations aux statuts de l'ordre.

La règle des Bénédictins expliquée et complétée par lui consiste en soixante-douze ou quatre-vingts articles (1). Charlemagne avait déjà envoyé des visiteurs dans les couvents de son empire pour surveiller l'observation des nouveaux statuts, et il avait fait nommer S. Benoît supérieur général de tous ces couvents. C'est à partir de cette réforme surtout que l'ordre des Bénédictins rendit les plus grands services, réveilla la vie chrétienne, releva les mœurs, restaura les sciences et les lettres. Malheureusement cette réforme du second Benoît ne s'établit point partout ou tomba de nouveau peu après la mort du réformateur (821).

La réforme du monachisme devint donc une des questions les plus importantes des conciles tenus après la mort de S. Benoît d'Aniane. C'étaient surtout les abbés laïques qui avaient exercé une funeste influence sur l'institut; dès 827 le concile de Rome statua qu'on n'élirait plus de laïques; mais ce statut fut souvent violé, et les couvents essayèrent en vain de se soustraire à l'oppression de ces profanes mitrés. En outre, au neuvième siècle, les abbayes furent obligées au service de la guerre, et il fallut des priviléges tout spéciaux pour les y soustraire et restreindre leurs obligations à des contributions pécuniaires. Les couvents plus pauvres, en place d'argent, étaient tenus de payer leurs contributions et de remplacer le service de leurs vassaux par des prières pour le roi et le royaume. Le service militaire personnel fut non-seulement remis, mais interdit à tous les ecclésiastiques propriétaires de fiefs, et ils ne pouvaient assister

(1) *Voy.* cet article.
(2) *Conc. Cabil.* II, can. 22.
(3) *Concil. Turon.* III, can. 25.
(4) *Concil. Rhem.*, a. 813, c. 9 et 25.
(5) *Concil. Mogunt.*, a. 813, can. 11.
(6) *Voy.* cet article.

(1) Mabill., *Annal. Bened.*, t. II, p. 425. Mansi, t. XIV, p. 394 sq.

x expéditions que pour prendre soin des ies. Ce fut probablement sous ce pré-xte que les ecclésiastiques prétendirent ncilier leur présence aux armées avec ; prescriptions des lois de l'Église. Peu peu tous les malheurs imaginables ntribuèrent à la décadence de l'ordre s Bénédictins. En effet, à la suite de lutte des partis qui se disputaient mpire frank, de l'invasion des Nor-mds à l'ouest et des Hongrois à l'est, ; couvents furent pillés, les moines spersés, et, quand ils pouvaient re-urner dans leurs couvents, ils y rap-rtaient la corruption du monde. Après ; barbares, le plus dangereux ennemi la vie monacale, la richesse, exerçait s terribles ravages; la description que nt les conciles de Metz et de Trosly 09) de la vie monacale (1) est déplora-?, et Pierre le Vénérable, jetant un gard sur ces temps malheureux, pou-it écrire : « On ne distingue plus le oine à travers toute l'Europe que par tonsure et son habit (2). »

Cependant au milieu de la décadence nérale il y avait toujours des couvents ms lesquels subsistaient l'ordre et la scipline, et la masse des couvents elle-ème se prêta avec un zèle sincère aux ntatives de réforme qui furent faites. isqu'alors chaque couvent de Bénédic-ns avait formé une famille isolée, ouvant, par conséquent, modifier, streindre arbitrairement sa règle. A tte époque il se forma des congré-itions auxquelles la maison-mère, en ndant d'autres couvents, imposait ie règle dont elle surveillait l'exécu-on. Cette filiation parut efficace pour maintien de la discipline, et c'est nsi que naquirent en France la con-égation de *Cluny* (910) (3), en Ita-? la congrégation des *Camaldules* (1018) (1), en Toscane celle de *Valombreuse* (1038) (2), et en Allemagne celle de *Hirsau* (1069) (3), fondées sur le modèle de Cluny.

Beaucoup d'autres couvents de moindre importance s'élevèrent; on vit même, en 1073, naître de nouveaux ordres du sein fécond de celui de Saint-Benoît, tels que *Grammont* (4) (quoiqu'on ait mis en question si Grammont est une branche de Saint-Benoît ou de Saint-Augustin); les ordres de *Cîteaux* (1119) (5), de *Fontevrault*, des *Guilbertins*, des *Humiliés*, des *Célestins*, des *Feuillants*, des *Trappistes* (6). Toutes ces branches du grand arbre planté par S. Benoît dans le sol de l'Église firent successivement oublier le tronc principal dont elles étaient sorties.

Plusieurs ordres issus de cette souche se constituèrent d'une manière si spéciale, en adoptant d'autres usages, en choisissant un costume particulier, qu'ils parurent renier leur origine (par exemple, les *Cisterciens* et les *Chartreux*), tandis que les *anciens Bénédictins* (et sous ce nom on comprend tous ceux qui n'adoptèrent pas de réforme et ne se rattachèrent à aucune congrégation spéciale), possédant d'immenses richesses, continuèrent à mener une vie mondaine, et ne virent plus dans les frères laïques, dont le nombre augmentait singulièrement, que des serviteurs attachés à leurs personnes. Toutefois ces Bénédictins primitifs conservèrent leur renom scientifique; la science s'accommodait parfaitement de leurs formes raffinées, de leurs mœurs mondaines, et trouvait des ressources faciles et nombreuses dans leurs riches et précieuses bibliothèques.

(1) Mansi, t. XVIII, p. 270. Hardouin, t. VI, I, p. 510.
(2) Petr. Vener., *Ep.* VI, 17.
(3) *Voy.* CLUNY.

(1) *Voy.* CAMALDULES.
(2) *Voy.* VALOMBREUSE.
(3) *Voy.* HIRSAU.
(4) *Voy.* GRAMMONT.
(5) *Voy.* CISTERCIENS.
(6) *Voy.* tous ces articles.

La création des bibliothèques est un des principaux mérites des Bénédictins et une des preuves les plus positives de leur activité littéraire.

Dès le septième siècle, Benoît, surnommé l'Évêque, abbé de Weremouth, en Angleterre, toutes les fois qu'il revenait de Rome (il y alla cinq fois), rapportait une grande provision de livres, qu'il recueillait en France et en Italie (1). La plupart des maisons de Bénédictins étaient animées de ce goût des livres, formaient des bibliothèques et des archives (2), continuaient, avec un zèle qu'on ne peut méconnaître et qui les distingua dans tous les temps, à se livrer à l'instruction et à l'éducation, non plus du peuple, il est vrai, comme dans l'origine, mais principalement des enfants des familles nobles; conservèrent ainsi, malgré leur léthargie, l'étincelle de vie qui, à la moindre tentative de réforme, se réveillait et devenait le foyer d'une ardeur nouvelle pour la discipline religieuse.

C'est ainsi que S. Jean Tolomei fonda, en Italie, la congrégation de la Très-Sainte Vierge du mont des Olives (*Monte Oliveto*). Jean, nommé plus tard Bernard, naquit en 1272 à Sienne, professa avec un grand succès la philosophie, perdit la vue par excès de travail, attribua sa guérison à l'intercession de la très-sainte Vierge, et par reconnaissance se consacra plus spécialement à son culte. En remontant pour la première fois après sa guérison dans sa chaire de philosophie, au lieu de la dissertation scientifique qu'attendaient ses nombreux auditeurs, il leur adressa un discours si touchant sur le mépris du monde et le bonheur éternel que deux sénateurs présents, *Patricio Patrici* et *Ambrosio Piccolomini*, renoncèrent au siècle et se retirèrent avec Jean sur une montagne solitaire à quinze milles de Sienne (1313). Ils sanctifièrent leur retraite par la pratique de la perfection chrétienne, et bientôt une foule de jeunes hommes accourut autour d'eux. Le Pape Jean XXII conseilla au fondateur de la nouvelle congrégation d'adopter une règle déjà approuvée, et Jean choisit celle de S. Benoît; Guido, archevêque d'Arezzo, ratifia en 1319 les statuts que Jean avait ajoutés et donna à son couvent le nom du mont des Olives, qui fut aussi celui de la congrégation, spécialement destinée à honorer la sainte Vierge.

En 1320 les moines élurent supérieur de leur monastère et général de la congrégation Jean Tolomei, qui refusa. Patrici, élu à sa place, devint le premier général. Il eut pour successeurs Piccolomini et Simon de Thure. A la quatrième élection, en 1322, Tolomei fut obligé de se rendre aux prières de ses frères et remplit la charge de général jusqu'en 1348; il fut alors victime de son dévouement et succomba, ainsi que beaucoup de ses confrères, à la peste qu'il avait gagnée en soignant les malades. L'Église l'a placé au nombre des saints.

La nouvelle congrégation se signala par sa vie sévère et mortifiée. Il s'éleva des couvents de cette observance à Sienne, Arezzo, Florence (1334), Camprena, Volteria (1339), San-Geymimiano, Eugubio, Foligni, etc. Les Papes Jean XXII et Clément VI confirmèrent les nouvelles fondations. Le général, nommé dans le principe pour un an, plus tard pour trois ans, fut, à partir de 1570, élu pour quatre ans. Au temps de sa prospérité la congrégation compta quatre-vingts couvents, distribués dans six provinces. Les supérieurs portent le titre d'abbé et sont, ainsi que les visiteurs, nommés pour trois ans. Le général doit, pendant la durée de sa charge, visiter toutes les maisons. La congrégation a donné plusieurs saints et beaucoup d'évêques à l'Église. Les moines

(1) Ziegelbauer, l. c., I, 458.
(2) *Voy.* Hurter, l. c., 97.

doivent, toutes les semaines, tenir une conférence et y discuter des cas théologiques. Quelques-uns de ces couvents ont bien mérité de la science par l'érection de chaires de littérature, de philosophie et de théologie. Le costume de ces religieux est celui des Bénédictins; il est blanc. Les *Olivétains* n'ont plus aujourd'hui que quatre couvents : Monte-Oliveto, la maison-mère, Sainte-Françoise, à Rome, une maison près de Gênes et une autre près de Palerme. En 1582 le Pape Grégoire XIII unit la congrégation *du Saint-Sacrement* à celle des Olivétains; elle avait été instituée en 1328 par un prêtre séculier d'Assises, *André de Paul*, avec l'autorisation de l'évêque de Nocéra, en Ombrie, d'après la règle de S. Benoît et l'observance de Cîteaux, en l'honneur de Jésus-Christ présent dans le Saint-Sacrement, confirmée et gratifiée des priviléges de l'ordre de Cîteaux par les Papes Grégoire XI (1377) et Boniface IX (1393). Elle avait acquis quinze couvents, dont le principal, depuis 1397, était *Sancta-Maria in campis*, près de Foligni; mais en 1582 le nombre de ces couvents était fort réduit, et c'est pourquoi Grégoire XIII, sur la demande de son général, Jean-Baptiste de Vallati, l'unit à la congrégation de Monte-Oliveto. Si au treizième siècle les congrégations réformées et florissantes de l'ordre de Saint-Benoît furent éclipsées par les ordres mendiants (1), il ne doit pas paraître étonnant que les Bénédictins proprement dits eussent de plus en plus disparu de la scène. Nous avons vu que l'ordre, après s'être répandu dans toute la chrétienté, avoir acquis d'immenses richesses et être parvenu en beaucoup de localités, dans la personne de ses abbés, à la puissance et à la dignité des princes, était par là même devenu de plus en plus étranger au peuple et ne vivait plus que de la gloire de son passé. Ses riches fondations n'étaient plus considérées que comme le refuge des cadets de familles nobles, et furent peu à peu peuplées de gens qui, habitués à une vie dissolue, n'ayant rien appris et n'ayant envie de rien apprendre, n'avaient de goût que pour faire des armes, élever des chiens, dresser des faucons, et, forts de leurs puissantes alliances, ne songeaient pas le moins du monde, malgré leurs vœux solennels, à cesser au couvent le genre de vie qu'ils avaient mené dans les châteaux où s'était écoulée leur enfance.

Rome agit vigoureusement contre ces horreurs. La bulle de Clément V (1311), nommée *Clémentine*, et celle de Benoît XII (1336), appelée *Bénédictine*, contiennent d'énergiques mesures contre ces excès. Elles ordonnent aux visiteurs de convoquer les chapitres provinciaux pour obtenir le rétablissement de la discipline et l'exacte observation de la règle, refréner le luxe, réprimer la dissipation des biens des couvents, pourvoir à l'ignorance envahissante en instituant des maîtres plus capables, restreindre l'arbitraire des abbés, etc. On voit dans la bulle Bénédictine que l'ordre était à cette époque partagé en trente-six provinces, dont plusieurs embrassaient des royaumes entiers, comme l'Angleterre, la Suède, la Sicile, la Pologne. Mais cette grande extension de l'ordre fut précisément un obstacle au succès de la réforme, que la bonne volonté et le zèle de maint abbé fit toutefois triompher dans plus d'un couvent. Lanfranc, par exemple, avait fondé en Angleterre une congrégation qui rendit de grands services, résista courageusement à toutes les séductions, et adopta en 1335 de nouvelles pratiques et une vie plus sévère. D'autres couvents, tels que ceux de Sainte-Justine à Padoue, du mont Cassin (1409), de Mölk en Autriche (1418), de Burs-

(1) *Voy.* cet article.

feld près de Göttingue (1461), furent réformés plus tard en vertu de la bulle de Benoît XII. Toutes ces réformes partielles finirent par rendre les diverses maisons, qui s'étaient modifiées chacune à sa façon, très-différentes les unes des autres. L'essor était donné; le progrès se poursuivait, et une multitude de congrégations, plus ou moins importantes, datent de cette époque. Une des plus remarquables fut la congrégation *de Saint-Vanne et de Saint-Hidulphe*. Elle prit naissance à Saint-Vanne (*monasterium sancti Valonis*), près de Verdun, en Lorraine. Ce fut *Didier de la Cour* (1550-1623) qui parvint à réformer les mœurs corrompues de ses confrères et à rétablir dans son monastère l'autorité et le crédit de la règle de S. Benoît. Le couvent de Saint-Hidulphe ou *Moyen-Moutier*, dans les Vosges, se rattacha à cette réforme, et c'est ainsi que ces deux monastères entrèrent en rapport plus intime et furent confirmés, sous la dénomination indiquée ci-dessus, par Clément VIII. Peu à peu tous les couvents de Bénédictins de la Lorraine et de l'Alsace et quelques maisons de la Bourgogne suivirent leur exemple. La réforme de Dom Didier ne portait que sur l'ascétisme; toutefois la congrégation eut bientôt d'excellentes écoles, et il en sortit quelques auteurs réputés, tels que *D. Calmet*, *D. Ceillier* (1).

Mais la congrégation réformée la plus importante fut, sans contredit, la congrégation *de Saint-Maur* (2).

La sécularisation finit par atteindre profondément l'ordre entier des Bénédictins, qui, pendant plus de six siècles, avait couvert l'Occident de ses rameaux, et, au temps de sa prospérité, avait compté plus de 37,000 maisons, donné 24 Papes à l'Église et plus de 50,000 saints (1). L'ordre des Bénédictins a encore de nos jours de nombreuses maisons et plus de 1,600 membres. La principale maison, le siége de l'ordre est toujours le couvent du Mont-Cassin. L'ordre a été introduit en Bavière en vertu d'un rescrit royal du 20 décembre 1834.

Les documents concernant cette restauration des établissements des Bénédictins dans le diocèse d'Augsbourg se trouvent dans *Acta historico-ecclesiastica*, ann. 1835, p. 204; *Gazette de Bonn.*, cah. 14, p. 238; cah. 18, p. 202. — Sur la fondation de l'ordre dans le diocèse de Munich on peut voir : *Sion*, 1839, n° 64, *supplément;* les *Statuts de l'ordre*, id., 1840, n° 134, *supplém.* Outre les sources indiquées, conf. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, *etc.*, Paris, 1734; Biedenfeld, *Origine, progrès, etc., de tous les ordres de moines et de religieuses en Orient et en Occident*, Weimar, 1837, 2 vol. et Suppl., 1840. *Abrégé de l'hist. de l'ordre de S. Benoît, etc.*, 2 t., Paris, 1840.

L'ordre des Bénédictins a eu des couvents de femmes, qui honorent sainte Scolastique, sœur de S. Benoît de Nursie, comme leur fondatrice et leur patronne. Toutefois il n'est pas facile d'indiquer la date de leur origine. D'après quelques auteurs il y aurait déjà eu du temps de S. Benoît des couvents de femmes organisés selon sa règle; selon d'autres ils n'auraient été créés que bien après sa mort. S. Grégoire nous apprend, dans la vie de S. Benoît, que quelques religieuses, qui ne demeuraient pas loin du mont Cassin, se mirent sous la direction de ce saint; selon Mabillon (2), il est vraisemblable que sainte Scolastique vivait en communauté et

(1) Conf. *Chron. génér. de l'ordre de S. Benoît*, t. IV, cent. 4, ch. 6 sq.

(2) *Voy.* SAINT-MAUR.

(1) Conf. Fuxhoffer, *Monasteriologia Hungariæ*, Veszprimii, 1803, l. I, p. 14.

(2) *Præf. ad Acta de S. secul. et Annal. Bened.*, t. I, l. 3.

présidait une association religieuse, tandis qu'Antoine Yepés (1) assure que sainte Scolastique fonda en 532 dans le bourg de Piambarole un couvent suivant la règle de son frère.

Il est certain que sainte Scolastique vécut pendant quelque temps à Piambarole; mais je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avait pas de couvent de femmes du temps de S. Benoît, parce que, dans sa règle, il ne dit pas un mot d'une institution de ce genre, et quoique j'avoue que l'opinion suivant laquelle sa sœur reçut de lui quelques indications pour la vie commune pourrait ne pas être sans fondement. Il est probable que, même dans les couvents de femmes (par exemple Poitiers, fondé en 544) qui passent en France pour les plus anciens couvents de Bénédictines, on observa d'autres règles jusqu'au moment où l'adoption, de plus en plus générale, de la règle de S. Benoît par les moines engagea les religieuses à suivre les statuts de ce saint fondateur. C'est ainsi que, sans aucun doute, beaucoup de couvents de femmes suivirent de fort bonne heure la règle de S. Benoît; et, dès la première moitié du huitième siècle, un concile national allemand ordonna aux religieux et aux religieuses d'adopter la règle des Bénédictins.

Une observance assez relâchée et des adoucissements successifs rendirent nécessaires, au synode d'Aix-la-Chapelle (817), la restauration de la discipline uniforme et l'explication de la règle.

L'esprit du siècle, qui avait envahi les moines de S. Benoît, exerça ses ravages parmi les religieuses. C'est ainsi que dans quelques couvents de Bénédictines on suivait une règle fort adoucie, tandis que dans d'autres, plus sévères, on ne mangeait jamais de viande, on se levait la nuit pour dire Matines, et l'on jeûnait rigoureusement à certaines époques de l'année. De même que parmi les Bénédictins il était résulté, de ce que chaque maison formait une famille indépendante, une complète divergence dans les statuts des diverses maisons, de même, et par une raison analogue, les maisons des Bénédictines suivirent chacune une observance différente et eurent un costume spécial. Dans quelques couvents les religieuses portaient un vêtement blanc sans rochet, dans d'autres il était blanc avec un scapulaire noir. Par la suite elles adoptèrent les réformes des Bénédictins, et à côté de presque toutes les branches de l'ordre des Bénédictins nous trouvons des Bénédictines de la même observance. Dans le courant du moyen âge il s'éleva en Allemagne, en Lorraine, en France, en Italie, en Flandre, beaucoup de maisons de Bénédictines, dans lesquelles on ne recevait que de jeunes filles nobles. La plupart abandonnèrent la règle de S. Benoît; les religieuses ne firent plus de vœux et vécurent comme des chanoinesses séculières, pouvant quitter le couvent et se marier. La jeunesse était du reste fort bien élevée dans ces maisons nobles, et cela explique pourquoi tant de reines et d'impératrices y reçurent l'éducation. Outre ces maisons il y avait une foule de couvents de femmes suivant la règle de S. Benoît, dont les abbesses ou les religieuses tentèrent des réformes et parvinrent à les faire adopter. L'ordre entier finit par se séparer en observance stricte et en observance mitigée. Ces tentatives de réforme sont une preuve de fait que jamais il n'y eut une décadence universelle parmi ces religieuses. Ce zèle pour la discipline et la pureté des mœurs fut surtout révélé par une juste et sainte réaction contre la prétendue réforme du seizième siècle. Tandis que les réformateurs pensaient pouvoir et devoir abolir toute vie ecclésiastique, et que les princes par convoitise les secondaient dans leurs efforts révolutionnaires, les couvents se relevèrent plus jeu-

(1) *Chron. génér. de l'Ordre de S. Benoît*, t. I.

nes, plus fervents, plus prospères que jamais; l'esprit ecclésiastique, qui semblait s'être endormi lâchement avec le siècle, se réveilla avec éclat; les ennemis de l'Église ne purent méconnaître la sève puissante circulant dans cet arbre qu'ils croyaient mort et abattu, et furent surpris des rejetons vivaces qu'il jeta de tous côtés. Du reste les améliorations réalisées ne présentent rien de bien intéressant pour l'histoire, et il peut suffire ici de mentionner les Bénédictines *de Notre-Dame du Calvaire* et celles *de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*. La première réforme fut faite par la mère *Antoinette d'Orléans*. Cette pieuse abbesse, fille de Léonard d'Orléans, duc de Longueville, naquit en 1571. Mariée au marquis de Belle-Ile, elle eut le malheur de perdre, en 1596, cet époux qu'elle aimait tendrement. Trois ans après cette perte elle entra dans le couvent des Feuillantines, à Toulouse, où elle reçut le nom de sœur Antoinette de Ste Scolastique (1599). Après avoir fait profession en 1601, elle devint coadjutrice de l'abbesse de Fontevrault. Elle y connut le célèbre Capucin Joseph le Clerc du Tremblay, et, d'après son conseil, elle quitta l'habit des Feuillantines pour celui de Fontevrault. Elle eut la plus grande part dans la réforme de cette antique et noble abbaye; elle eut même le mérite d'ériger, d'après les vues du Pape Paul V, un séminaire de femmes, qui devait contribuer à relever et à maintenir la vie régulière. Elle choisit pour cela le couvent de l'Encloître, qui fut bientôt rempli de novices et de religieuses. Plusieurs d'entre elles désirèrent réaliser la règle de S. Benoît dans toute sa sévérité, et obtinrent à cette fin un couvent dans Poitiers, qu'on nomma *Notre-Dame du Calvaire*, et qu'elles inaugurèrent, avec l'autorisation du Pape, le 25 septembre 1617, sous la conduite de la Mère Antoinette d'Orléans. Mais l'abbesse de Fontevrault ne voulut pas consentir à cette séparation, et Antoinette mourut, le 25 avril 1618, sans avoir pu régler les affaires de sa fondation. Ce fut seulement l'année suivante que le P. Joseph le Clerc du Tremblay, fort de la protection du roi, parvint à rendre le couvent de Poitiers indépendant de celui de Fontevrault et à lui donner une règle. Les religieuses prononcèrent leurs vœux entre ses mains. Cette réforme fut adoptée par deux couvents situés l'un à Paris, l'autre à Angers, et le Pape Grégoire XV érigea la nouvelle fondation en une congrégation qui compta bientôt vingt maisons. Les religieuses firent vœu solennel d'une permanente clôture, de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. La congrégation était dirigée par une abbesse générale, assistée de trois supérieurs, dont l'un était le général de la congrégation de Saint-Maur. Le costume des religieuses était brun, le scapulaire noir. Dans le chœur elles portaient un manteau noir, et depuis le 1er mai jusqu'au jour de l'Exaltation de la Croix elles marchaient nu-pieds (1).

Tous ces couvents succombèrent lors de la révolution française. Aujourd'hui la France compte plusieurs maisons de cet ordre; celle de Paris a une cinquantaine de religieuses.

Les *Bénédictines de l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement* vénèrent comme fondatrice la pieuse *Mechthildis du Saint-Sacrement. Catherine Barre*, née le 31 décembre 1614, se montra dès sa plus tendre jeunesse pleine d'ardeur pour la vertu. Elle conçut un chagrin profond en apprenant que les protestants avaient criminellement profané le Très-Saint Sacrement. En 1631 elle entra dans le couvent des Annonciades (2), à Bruyères, et y reçut le nom de sœur de Saint-Jean-Baptiste; elle en fut chassée en 1635 par les tourmentes de la guerre,

(1) Hélyot, t. V, p. 416.
(2) *Voy.* cet article.

et ne demeura que trois ans dans le monde, jusqu'au moment où elle put entrer à Commercy, dans un couvent dont elle fut bientôt élue supérieure. Elle y perdit la plupart de ses filles spirituelles par une sorte de peste, et le couvent s'appauvrit tellement qu'elle fut obligée de le quitter. Elle fut amicalement accueillie, avec le petit nombre de sœurs qui avaient survécu, chez les Bénédictines de Rambervilliers, et y prit l'habit, sous le nom de sœur Mechthilde du Saint-Sacrement. Chassée de nouveau de cet asile, elle se retira à Paris en 1651. Là elle souffrit les plus dures nécessités, avec les religieuses qui l'avaient suivie et qu'on nommait les *Petites Sœurs de Lorraine*. Mais cette pauvre petite communauté, si méprisée, conquit peu à peu une telle considération, que la comtesse de Châteauvieux et la reine Anne d'Autriche, mère de Louis XIV, prirent (1653) un logement dans le couvent de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, et qu'Innocent XI autorisa la nouvelle congrégation. Avant sa mort, survenue le 6 avril 1698, la mère Mechthildis comptait déjà neuf couvents. Il y en eut jusqu'à trente, et aujourd'hui encore il en existe quelques maisons en France, en Suisse, en Italie et en Autriche. Leur costume consiste en un voile noir, une robe et un scapulaire de la même couleur, et sur le scapulaire un petit soleil de cuivre doré, image de la sainte hostie, attaché avec un ruban noir (1).

Henriette de Chauvirey, abbesse de l'ancien couvent de Notre-Dame de Valdosne, en Champagne, fonda en 1701 un établissement semblable sur les ruines du temple protestant de Charenton, près de Paris. Les religieuses suivaient la règle de S. Benoît, avec quelques adoucissements; elles ne possédèrent que cet unique monastère. Cf. Hélyot, t. VI, p. 457 sqq. FEHR.

(1) Conf. Hélyot, t. VI, p. 443 sq.

BÉNÉDICTION. Formule de prière impérative, qui, outre le vœu qu'elle exprime, transmet actuellement une vertu à celui sur qui elle est prononcée, si d'ailleurs il est capable et digne de la recevoir. Toute vertu part de Dieu; c'est pourquoi celui-là seul peut bénir par qui Dieu veut transmettre sa vertu. Or le sacerdoce est, dans l'Église catholique, l'organe par lequel Dieu communique visiblement ses grâces, et voilà pourquoi c'est en lui principalement que réside le pouvoir d'attirer les bénédictions du Ciel et de les communiquer aux fidèles. Dieu avait déjà transmis ce pouvoir au sacerdoce de l'ancienne Alliance. « Le Seigneur parla à Moïse : Dis à Aaron et à ses fils : C'est ainsi que vous bénirez les enfants d'Israël, et vous direz : Que le Seigneur vous bénisse et vous conserve; que le Seigneur vous découvre son visage et qu'il ait pitié de vous! Que le Seigneur tourne son visage vers vous et vous donne la paix (1)! » C'était un privilége du prêtre que de prononcer la bénédiction sur le peuple réuni ou sur les individus; dans les grandes solennités c'était un des priviléges du grand-prêtre, et Dieu avait promis d'accomplir cette bénédiction. Autant le sacerdoce chrétien en général est supérieur au sacerdoce judaïque, autant le pouvoir de bénir de l'un est supérieur à celui de l'autre. L'ordination du prêtre est le principe réel et la preuve formelle de ce pouvoir. Comme on pense que le prêtre nouvellement ordonné est muni de toute la vertu du Saint-Esprit et que par conséquent le pouvoir de bénir est intact et pur en lui, on a généralement attribué à la bénédiction du prêtre nouvellement ordonné une efficacité toute particulière, et il s'est formulé un rite spécial pour cette bénédiction. Le prêtre qui dit sa première messe étend la main sur celui ou ceux qu'il doit bénir, et dit:

(1) *Nombr.*, 6, 22 sq.

Omni benedictione benedicat te (vos) omnipotens Deus, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Amen. Pax tecum (vobiscum); ou : *Per impositionem manuum mearum et invocationem omnium sanctorum benedicat te (vos) omni benedictione cœlesti et terrestri omnipotens Deus*, etc. C'est immédiatement après la célébration de sa première messe que le prêtre nouvellement ordonné donne cette bénédiction privilégiée.

La bénédiction du prêtre est tantôt liturgique, tantôt privée. A la première catégorie appartient avant tout la bénédiction que distribue le prêtre à la fin de chaque messe au peuple présent. Cette bénédiction remonte aux premiers temps de l'Église; les constitutions apostoliques la prescrivent déjà, après la communion. Elle est parfaitement adaptée au moment où le prêtre qui vient d'offrir le saint sacrifice la prononce, et renvoie le peuple chargé de la vertu de celui qui vient de s'immoler sur l'autel. Pendant que le prêtre supplie Dieu d'agréer le sacrifice offert, le peuple se met à genoux, et le prêtre formule la bénédiction en ces termes : *Benedicat vos omnipotens Deus, Pater*, etc., en même temps qu'il fait sur le peuple le signe de la croix. Ce signe de croix (1) se fait en général à toute bénédiction, et avec raison, puisque ce n'est qu'en vertu de la mort de Jésus-Christ par la croix que Dieu daigne nous donner sa grâce. Durandus dit : *Hæc ultima benedictio super populum missionem Spiritus Sancti significat, quem Dominus ascendens in cœlum de cœlo misit in Apostolos.*

Micrologus donne pour motif de ce rite qu'on veut du moins munir de cette bénédiction ceux qui n'ont pas communié avec le prêtre. C'est certainement une très-belle coutume et une manière digne et touchante de terminer la plus auguste des actions saintes; c'est par la même raison que, dans beaucoup de localités, le prêtre renvoie le peuple en le bénissant avec la main du haut de l'autel après d'autres offices ou d'autres exercices religieux, comme après Vêpres, après le chapelet, après les litanies (1). D'après la décision de la congrégation des Rites que nous venons de citer (2), cette bénédiction peut se faire comme l'indique le rituel romain après que le prêtre a donné la sainte Communion aux fidèles. Le rituel romain ne connaît pas la bénédiction avec le saint ciboire, après la distribution de la sainte Communion, *extra missam;* mais il prescrit dans ce cas que le prêtre, après avoir replacé le Très-Saint Sacrement dans le tabernacle, se tourne vers les assistants et les bénisse simplement avec la main en disant : *Benedictio Dei omnipotentis*, etc., etc. (3).

Il est facile de comprendre le sens de la bénédiction que le prêtre donne au pénitent au moment d'entendre sa confession; il lui souhaite de recevoir la force toute spéciale de se confesser d'une manière utile et salutaire. Outre ces bénédictions liturgiques, le prêtre peut encore bénir les fidèles qui le demandent, comme par exemple des malades, etc.; toutefois il faut observer que le prêtre ne peut jamais bénir en présence de l'évêque sans en avoir obtenu l'autorisation spéciale de l'évêque lui-même; même à la fin de la messe il ne doit pas prononcer la bénédiction du côté où est assis l'évêque. En général c'est un principe que, parmi des prêtres de différents degrés (prêtres, évêques, archevêques, cardinaux), c'est au plus élevé dans la hiérarchie qu'appartient le droit de bénir, s'il ne le délègue pas à un autre.

(1) *Voy.* cet article.

(1) *Decret. sacr. congr. Rit.*, 27 aug., 1836.
(2) *Voy.* la note précédente.
(3) Conf. Gavantus, edit. Merati, p. 275.

De là vient aussi qu'on attribue plus de valeur à la bénédiction de l'évêque qu'à celle du prêtre, à celle du Pape qu'à celle de tous les évêques. La haute autorité dont les évêques jouissent dans l'Église, leur pouvoir dans l'économie divine des moyens de salut institués de Dieu, font comprendre pourquoi, en tout temps, comme le prouve l'histoire, on a recherché la bénédiction épiscopale. Dans toutes les occasions solennelles où le peuple et l'évêque se rencontrent, le peuple demande, l'évêque distribue la bénédiction. Le rite de la bénédiction épiscopale diffère de celui que suit le prêtre; l'évêque ne joint pas les mains, il les étend sur le peuple et fait trois fois avec la main le signe de la croix. De même, quand l'évêque dit la messe, il donne la bénédiction qui la termine d'une manière plus solennelle; il entonne les versets *Sit nomen Domini benedictum*, et le reste, et puis seulement il dit la formule de la bénédiction en faisant le triple signe de la croix sur l'assemblée. La bénédiction du Pape est estimée encore à un plus haut prix. Un catholique n'approche guère de la personne du Saint-Père sans lui demander sa bénédiction. Le Pape la donne aussi assez souvent d'une manière solennelle.

On remarque surtout la bénédiction pontificale ou apostolique, *benedictio pontificia vel apostolica*, à laquelle est ordinairement attachée une indulgence plénière pour les personnes qui la reçoivent après avoir, le même jour ou la veille, selon l'ordre du Pape, reçu dignement le sacrement de Pénitence et la sainte Communion. Cette bénédiction se donne, outre le jour de Pâques et la fête des Apôtres S. Pierre et S. Paul, dans des solennités extraordinaires, à certains jours de prières publiques, dans des nécessités générales, etc., etc. Par des indults spéciaux, les évêques reçoivent de temps à autre le droit de communiquer cette bénédiction pontificale, avec indulgence plénière, le jour de Pâques et à la fête de S. Pierre et de S. Paul. Toutefois ils ne peuvent subdéléguer personne, et il faut qu'ils suivent ponctuellement les formules prescrites (1). On distingue de cette bénédiction pontificale celle qui est accordée aux mourants avec une indulgence plénière, c'est-à-dire l'absolution générale que les évêques ont le pouvoir de donner, quand ils l'ont spécialement demandé, et qu'ils peuvent transmettre aux prêtres qui exercent le saint ministère et ont charge d'âme (2).

Toutes ces formules de bénédiction sacerdotale aux divers degrés de la hiérarchie ne peuvent être considérées comme de simples vœux, comme l'expression d'un désir ou d'un souhait; de même qu'il est certain que le sacerdoce est institué dans l'Église pour servir de canal visible aux grâces invisibles, de même il est hors de doute que ces bénédictions sont les voies par lesquelles la grâce se communique aux hommes. Le prêtre, fondé de pouvoir de Dieu et de l'Église, est porteur de la vertu divine que, par la formule liturgique, il distribue aux fidèles. Déjà dans l'Ancien Testament Dieu promit de bénir réellement ceux sur qui le prêtre invoquerait son nom (3). Combien, à plus forte raison, cette promesse vaut pour le sacerdoce de la nouvelle alliance, dont les prêtres bénissent au nom de la très-sainte Trinité. Jésus a promis à ses disciples qu'ils feraient des miracles en son nom (4), et il faut appliquer à l'efficacité de la bénédiction sacerdotale ces paroles de Jésus-Christ : « Quand vous entrerez dans une maison, dites d'abord : Que la paix soit dans cette

(1) *Decr. congr. sacr. Rit.*, 23 maii et 8 aug. 1835.

(2) *Voy.* l'art. ABSOLUTION GÉNÉRALE.

(3) *Nombr.*, 6, 27.

(4) *Marc*, 16, 17 et 18.

maison ! Et s'il s'y trouve quelque enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon elle retournera sur vous (1). » Quand le prêtre bénit, il sort, conformément à sa haute mission et à ses fonctions sacrées, une vertu de lui, et, si elle rencontre un cœur digne et capable, elle est reçue et agit efficacement, sinon elle retourne vers le prêtre dont elle est émanée. Sans ce caractère objectif, réel et positif, le pouvoir de bénir n'aurait pas de sens dans le sacerdoce chrétien et ne serait qu'un simulacre stérile.

Parmi les bénédictions que distribue le prêtre il faut mentionner aussi celle qu'il donne avec le Très-Saint Sacrement. Le Très-Saint Sacrement se trouve ou visiblement exposé dans l'ostensoir ou renfermé dans le saint ciboire. Cette bénédiction est en rapport intime avec l'exposition du Très-Saint Sacrement (2), et l'usage s'en introduisit de même que celui de l'exposition, mais probablement un peu plus tard, par suite du rite solennel de l'adoration de l'Eucharistie le jour de la Fête-Dieu. Dans tous les cas cette bénédiction n'était pas aussi fréquente autrefois que de nos jours. Elle se donne d'ordinaire quand le Saint-Sacrement est exposé, ou lorsqu'on le porte processionnellement aux malades et qu'on le replace dans le tabernacle. Suivant qu'elle se donne avec l'ostensoir ou le ciboire, elle est solennelle ou non. Avec le saint ciboire, ou lorsqu'on va administrer les malades, la bénédiction a lieu sans cérémonie. Si l'Eucharistie est exposée dans l'ostensoir, il y a un rite solennel prescrit : on encense le Saint-Sacrement, le prêtre s'enveloppe d'un *velum ;* il se revêt, hors de la messe, de la chappe ; on chante l'hymne *Pange, lingua*. Autrefois on le chantait tout entier, ou du moins depuis la strophe *Tantum ergo Sacramentum* jusqu'à la fin ; c'est pourquoi le prêtre aujourd'hui encore entonne cette strophe et la dernière *Genitori Genitoque*. Pendant le chant, et, autant que possible, durant un profond silence, le prêtre, sans prononcer aucune formule, donne la bénédiction, en faisant trois signes de croix avec l'ostensoir. La congrégation *Sacr. Rit.* a donné le 21 mars 1676 l'instruction suivante : « *In benedicendo populo cum Ss. Sacramento iste modus approbatur : nimirum, cum sacerdos stat ante populum, ostensorium ante pectus tenet ; tum elevat illud, decenti mora, non supra caput, sed tantum usque ad oculos, et eodem modo illud demittit infra pectus ; mox iterum recta linea illud tollit usque ad pectus, et exinde ad sinistrum humerum ducit, et reducit ad dextrum, et versus ante pectus reducit, ibique aliquantulum sistit quasi peracta ad omnes mundi partes cruce, et Sacramentum etiam venerandum omnibus præbet. Tunc gyrum perficiens collocat ostensorium super altare. Servari etiam potest alius modus descriptus in ceremoniali Episcoporum, lib. II, c.* 33, *ubi requiritur tantummodo ut cum eodem Sacramento Celebrans producat signum crucis.* » Il faut entendre ce dernier point en ce sens qu'on ne revient plus avec l'ostensoir de l'épaule droite à la poitrine, mais que le prêtre se retourne immédiatement comme à l'*Orate, fratres*. Les rubriques prescrivent aussi de ne pas donner la bénédiction pendant que le chœur chante ces mots de la dernière strophe : *Sit et benedictio*, pour qu'on ne pense pas que ces mots ont quelque rapport à la bénédiction elle-même, tandis qu'ils ne sont qu'une expression de louange à la sainte Trinité. On comprend de soi que, durant cette bénédiction, ce n'est pas le prêtre qui bénit, dans le sens strict, mais le Christ, mys-

(1) *Luc*, 10, 5, 6.

(2) *Voy.* EXPOSITION DU SAINT-SACREMENT et le TRÈS-SAINT SACREMENT.

tiquement et réellement présent dans l'Eucharistie, et c'est pourquoi le prêtre ne prononce aucune formule. C'est du Saint des saints qu'efflue la vertu qui bénit, la grâce qui sanctifie et se répand d'une manière en quelque sorte visible sur le peuple qui l'adore; et c'est pourquoi le peuple aime et apprécie tant ce mode de bénédiction.

La bénédiction que les parents prononcent sur leurs enfants diffère des bénédictions dont il a été question jusqu'à présent. On connaît des exemples de cette bénédiction dans l'Ancien Testament, tels que ceux d'Isaac, de Jacob, etc. Le motif de cette antique et sainte coutume découle du désir naturel qu'ont les parents d'attirer toute espèce de bien sur leur famille; elle est justifiée par la position des parents à l'égard des enfants et l'autorité qu'ils ont sur eux. Elle ne ressemble pas à la bénédiction du prêtre : celle-ci découle de la puissance de l'Église; toutefois elle a un sens élevé: elle est plus qu'une simple invocation, plus qu'une prière; c'est un acte du sacerdoce universel, un écoulement de la vertu naturelle dont le père est le dépositaire et l'organe; c'est l'expression vivante du rapport qui lie les parents et leurs enfants, rapport ordonné de Dieu même et sanctifié par lui. Une bénédiction de ce genre peut être prononcée par toute personne constituée en autorité sur celle dont le bien-être lui est confié. BENDEL.

BÉNÉDICTION DES ABBÉS ET DES ABBESSES. Si on entend par bénédiction ecclésiastique ou consécration (1) l'acte religieux par lequel des choses ou des personnes sont consacrées au service divin, au moyen de pratiques et de prières prescrites par l'Église, ou bien encore par lequel on invoque simplement l'assistance divine sur des choses ou des personnes; si, par conséquent, les bénédictions sont ou *constitutivæ*, *sacrativæ*, *destinativæ*, c'est-à-dire telles que les personnes ou les choses soient à jamais consacrées au service divin, ou *invocativæ*, c'est-à-dire de simples invocations sur les personnes et les choses, sans que pour cela elles soient à jamais destinées au service de Dieu, la consécration des supérieurs des ordres religieux appartient à la première classe. Comme la nature de la dignité abbatiale consiste purement dans la juridiction, et non dans la vertu de l'ordination, si bien qu'à l'origine de la vie monastique les abbés, préposés sur des milliers de moines, n'étaient pas même prêtres, il est évident que, si l'abbé doit pouvoir ordonner, il faut qu'il soit prêtre ou évêque.

A dater du huitième siècle certains abbés, qui étaient prêtres, reçurent, avec d'autres privilèges épiscopaux, celui de conférer les ordres mineurs à leurs moines. Le second concile de Nicée ou le septième œcuménique, can. 14, avait déjà accordé ce privilège (1), qui fut maintenu par beaucoup de conciles, et finalement confirmé par celui de Trente (2). La fonction de l'abbé étant, comme nous venons de le dire, purement dans la juridiction, l'abbé n'est ni consacré, ni ordonné; il est seulement béni par l'évêque, d'après la règle que l'inférieur est béni par le supérieur: *Const. Apost.*, l. VIII, c. 34 : *Episcopus benedicit, non benedicitur; benedictionem ab episcopis accipit, a presbytero non accipit.*

C'est à tort qu'on a prétendu inférer la consécration des abbés de la prescription du 14e canon du deuxième concile de Nicée, qui parle de la consécration des prêtres (3).

(1) *Voy.* l'art. BÉNÉDICTIONS.

(1) Harduin, *Coll. Conc.*, t. IV, p. 496.
(2) Sess. XXIII, c. 10, *de Ref.*
(3) *Concil. Nicæn.* II, can. 14, que Gratien a inséré dans can. I, § 1, dist. 69 : « *Quod ordo in sacerdotio versatur est omnibus manifestum*,

D'après l'opinion commune l'habitude de bénir les abbés naquit seulement dans le douzième siècle; mais le droit des abbés de conférer la tonsure et les ordres mineurs à leurs moines était dès lors un droit essentiel; Alexandre III réserve aux abbés de Cîteaux le droit de conférer les ordres mineurs, même si l'évêque, trois fois invité, a refusé de les bénir (1).

Les abbés et les abbesses sont tenus de demander, dans le délai d'un an de leur élection ou nomination, la bénédiction de l'évêque du diocèse dans lequel se trouve leur couvent, sous peine de perdre leurs droits (2). Le droit de bénir les abbés de la Cour romaine et des couvents exempts est réservé au Pape et ne peut être exercé par les évêques qu'en vertu d'une délégation.

Les supérieurs de couvent qui ne sont pas institués à vie ne sont jamais consacrés.

D'après les décisions de S. Cyprien (3) et de plusieurs conciles d'Afrique, d'Espagne et d'Italie, le droit de bénir les abbesses appartient aux évêques; toutefois il peut déléguer un prêtre. D'après le pontifical romain, la bénédiction a lieu sans onction avec le saint chrême, par la transmission de la règle de l'ordre, des vêtements pontificaux, de la crosse, de la mitre et de la croix pectorale. Les effets de la bénédiction sont l'acquisition des droits et des honneurs de la charge, savoir : le droit :

1° De conférer la tonsure et les ordres mineurs aux novices du cloître;

2° De donner des bénédictions ordinairement réservées à l'évêque;

3° De porter les insignes pontificaux,

4° De prendre rang après l'évêque.

Aujourd'hui encore la bénédiction d'un abbé ne peut avoir lieu en Allemagne qu'avec l'autorisation du prince souverain. En Autriche elle peut se faire après que la confirmation de l'abbé a été accordée préalablement par la commission élective impériale, et l'abbé béni peut administer *in spiritualibus et in temporalibus* (décret impérial et royal du 9 octobre 1806).

Dᴇss.

BÉNÉDICTIONS. Actions ecclésiastiques dans lesquelles le prêtre qui bénit au nom de l'Église, en vertu des mérites de Jésus-Christ, demande, pour certaines personnes ou certaines choses, une grâce particulière de Dieu, que, sous certains rapports, il communique. On parle ordinairement des *bénédictions* et des *consécrations* de l'Église sans pouvoir nettement en déterminer les limites et la différence. Le latin a aussi les deux mots *benedictio* et *consecratio*, sans que leur sens soit bien strictement défini; car toutes les bénédictions auxquelles s'attache une onction ne sont pas des consécrations, et toutes les consécrations ne sont pas comprises dans les bénédictions par lesquelles un objet est soustrait aux usages habituels et profanes. Toutefois, ce qu'il y a de plus certain, c'est de désigner cette dernière espèce de bénédiction sous le nom de consécration. Quelle que soit d'ailleurs l'hésitation du langage usuel entre ces deux mots de bénédiction et de consécration, toujours est-il que les actions de l'Église qu'on com-

et sacerdotii munera exacte servare Deo gratum est. Quoniam ergo videmus nonnullos a pueris cleri tonsuram accipientes, nondum vero accepta Episcopi manuum impositione, in congregatione in suggestu legentes, et id non canonice facientes, hoc a præsenti canone fieri non permittimus, hoc ipsum autem etiam in monacho servari. Lectoris autem manuum impositionem licet in proprio monasterio tantum unicuique monasterii præfecto facere, si ipsi præfecto scilicet ab Episcopo manus est imposita ad præfecturam plegumeni, dum sit et ipse Presbyter. Similiter ex antiqua consuetudine Chorepiscopos Episcopi permissu oportet lectores ordinare.

(1) Cap. 1, X, *de Supplenda neglig. Prælat.*, II, 10.

(2) C. 2, *de Statu Monach. in Clem.* (III, 10).

(3) *Ep.* 33, 66. *Coll. Conc. Hard.*, t. I, col. 964.

prend sous ces deux noms sont des actions significatives, dans lesquelles la vie de l'Église se révèle et se fait sentir jusqu'au moindre de ses membres.

On ne les comprend pas dans leur vrai sens, dans leur portée ecclésiastique, quand on ne les considère que comme des vœux, des souhaits, des invocations de la grâce divine. Le souhait est sans aucun doute le caractère dominant de la bénédiction; mais ce n'est pas un souhait stérile, comme celui que pourrait faire une personne quelconque; c'est un souhait qui est exprimé au nom de l'Église, en se fondant sur le trésor des grâces déposé dans l'Église, avec une ferme confiance en Dieu et aux mérites de Jésus-Christ, et qui porte son accomplissement en lui-même (1). C'est pourquoi S. Ambroise dit avec raison : *Benedictio est sanctificationis et gratiarum* VOTIVA COLLATIO. La bénédiction ecclésiastique demande et accorde, désire et réalise l'objet du désir; on peut la concevoir comme la collation d'un bienfait spirituel sous la forme d'un souhait en quelque sorte impératif. Autant il est certain que les bénédictions de l'Église ont une action objective, autant il est difficile de la déterminer dans le cas particulier de telle ou telle bénédiction. En général on peut dire qu'elles préparent, comme dans le rite du Baptême, ou confirment la grâce de la sanctification et de la justification. Il faut voir dans le détail la vertu et l'effet qui découlent de chaque bénédiction d'après les prières et les cérémonies qui en constituent la forme et le rite. Or on peut diviser les nombreuses bénédictions de l'Église, d'après leurs effets, en divers groupes :

a. Bénédictions de personnes, pour leur communiquer la grâce appropriée à telle ou telle situation de la vie, à telle destination, par exemple, bénédiction des époux, des abbés, des femmes en couches;

b. Bénédictions de choses auxquelles on veut communiquer, par les prières de l'Église, une vertu salutaire, se transmettant elle-même aux fidèles qui se servent de cette chose dans le sens et l'intention de l'Église : telles sont les choses qu'on porte sur soi, *portatilia*, des médailles, des images, des crucifix, de l'eau bénite, des palmes, etc.;

c. Bénédictions des choses fongibles (*comestibilia*), leur communiquant une vertu qui agit à la fois corporellement et spirituellement dès que celui qui en a goûté rend le développement de cette vertu possible par sa disposition et son intention;

d. Bénédictions des choses devant servir aux usages ordinaires de la vie temporelle, pour en demander le succès, bénédictions des champs, des vignobles, des maisons, des écuries, des animaux, etc., etc. C'est dans ce cas que le caractère objectif de la bénédiction est le moins visible;

e. Bénédictions qui enlèvent complétement les objets ou les lieux bénits à l'usage de la vie commune et leur impriment une sorte de caractère sacré, comme des églises, des vêtements sacerdotaux, des vases d'autel, des cimetières, des cloches, etc., etc.

En attribuant aux bénédictions une efficacité réelle, un caractère objectif, on ne peut méconnaître leur rapport avec les sacrements. On a dans les temps modernes exprimé ce rapport en nommant ces bénédictions des bénédictions sacramentelles; mais la portée de ce qui est sacramentel n'est pas encore théologiquement définie. Le rapport des bénédictions aux sacrements repose sur ce qu'elles ont la même source, savoir le grand sacrifice de Jésus-Christ en qui est fondé tout ce qui est salut et grâce; de plus qu'elles agissent intérieurement au moyen de formes exté-

(1) *Luc*, 10, 5, 6.

rieures et de signes sensibles, en communiquant leurs grâces d'une manière extérieure, visible, objective, ce qui les rattache immédiatement aux sacrements, comme moyen de grâce. Les effets des bénédictions analogues aux effets des sacrements sont indiqués de la manière suivante dans le *Benedictionale Constantiense:*

1° *Remissio peccatorum venalium;*

2° *Collatio gratiarum excitantium seu prævenientium;*

3° *Remissio pœnarum;*

4° *Expulsio vel compressio dæmonum;*

5° *Denique operatio sanitatum et similium donorum temporalium.*

Si on trouve ainsi de l'analogie entre les sacrements et les bénédictions quasi-sacramentelles, elles diffèrent sous beaucoup d'autres rapports, et non-seulement quant à la mesure de l'action de grâce, mais encore quant au mode de leur action. Les sacrements renferment une *collatio jussiva* ou *imperativa*, et, en vertu de l'institution et de la promesse divine, ils agissent infailliblement, lorsqu'il n'y a pas d'obstacle (*obex*) dans celui qui les reçoit, quant aux sacrements où la participation personnelle est réclamée. Les bénédictions n'ont qu'une *collatio votiva,* ou *optativa,* et *non semper et infaillibiliter*, *sed per modum impetrationis ex meritis Ecclesiæ* (1). Toutes les fois que l'Église donne une bénédiction il sort d'elle une vertu qui sanctifie, par suite de sa prière et de son intercession; mais l'effet de cette vertu sur le fidèle n'est pas certain; la vertu peut revenir à l'Église, dont elle est émanée (2). Ainsi les sacrements opèrent surtout *ex opere operato*, tandis que l'*opus operantis* reste tout à fait subordonné; mais les bénédictions sacramentelles opèrent surtout *ex opere operantis*, sans cependant exclure entièrement l'effet *ex opere operato*, le souhait formulé par l'Église étant fondé sur le trésor des grâces dont elle a le dépôt et devant être considéré comme agissant sous ce rapport par lui-même. Quant à l'*institution* des bénédictions de l'Église, on ne peut pas démontrer, même pour les principales, qu'elles aient été, comme les sacrements, instituées par Jésus-Christ; mais par contre on peut soutenir que Jésus-Christ a, sous certains rapports, communiqué aux supérieurs ecclésiastiques le droit de faire des bénédictions, de même que le droit d'exorciser. C'est en se fondant sur ce pouvoir que l'Église a établi, non pas arbitrairement, mais avec sagesse et en ayant égard à tous les besoins des fidèles, diverses bénédictions, dont elle a tout aussi sagement fixé le rite et les cérémonies.

Ce pouvoir de l'Église suffit aussi pour ôter aux bénédictions instituées par elle le caractère d'une prière privée et pour lui donner un caractère efficace et objectif.

Si l'on recherche le fondement intérieur de ces bénédictions, il ne sera pas difficile de le trouver. Le but de la Rédemption en Jésus-Christ est d'abolir le péché et tout ce qui est la suite du péché. L'application réelle de la grâce rédemptrice ne se fait que par l'Église, dans les sacrements, qui ont été institués par Jésus-Christ et qui ont rapport aux situations les plus importantes de la vie de l'homme. Mais le péché s'est tellement mêlé, avec ses pernicieuses influences, à toutes les phases de la vie humaine, que le nombre des sacrements semble insuffisant. L'homme sent le besoin d'être soutenu par des puissances supérieures dans les diverses circonstances de sa vie; il sent le besoin d'être arraché par une vertu d'en haut aux dangers qui le menacent de toutes parts, d'être protégé par

(1) *Bened. Const.*
(2) *Luc*, 10, 5. Conf. *Matth.*, 10, 12.

des moyens surnaturels contre les nombreuses et incessantes attaques du prince des ténèbres. L'Église, chargée de répandre sur les fidèles la plénitude de la vertu rédemptrice, et d'un autre côté obligée de maintenir les siens, par tous les moyens qui sont en son pouvoir, dans la jouissance pleine, entière, actuelle et vivante de la grâce de la Rédemption, s'est empressée d'ordonner des actes liturgiques qui missent à la disposition des fidèles les vertus et les forces dont elle a le dépôt, et qui pouvaient garantir ses enfants, les soutenir, les protéger, les sauver dans les situations les plus diverses et dans toutes les nécessités de la vie. Comme le péché a engendré du mal partout et que l'homme rencontre à chaque pas le malheur, juste châtiment du péché, l'Église tourne sa force de ce côté pour garantir le fidèle dans les choses temporelles, contre les accidents de la vie et les suites du péché. Toutes ses bénédictions ont donc pour but de maintenir partout et toujours les Chrétiens dans la vie de la grâce. Et si l'Église consacre par des bénédictions particulières les objets qui doivent servir à des usages religieux et sacrés, cela résulte de ce que, par suite du péché, la malédiction pèse sur toutes les créatures; que cette malédiction doit nécessairement être enlevée avant que l'objet puisse être mis en contact avec ce qui est saint et puisse être employé au service divin.

On peut diviser de différentes manières les bénédictions de l'Église selon le point de vue d'où l'on part. La division la plus générale serait, d'après ce que nous avons dit plus haut, celle qui distinguerait les *simples bénédictions* des *consécrations* ou bien celle qui serait déterminée par le but même des diverses bénédictions, comme nous venons de l'exposer. — Si l'on considère l'*objet*, il y a des bénédictions *personnelles* et des bénédictions *réelles;* si l'on a égard au *ministre*, il y a des bénédictions *papales*, *épiscopales*, *sacerdotales;* par rapport au *lieu*, il y en a qui ne peuvent se faire que *dans* l'Église, comme partie du culte divin, et d'autres qui peuvent se faire *hors* de l'Église. Quant au *temps*, il y en a d'*ordinaires*, qui se réalisent régulièrement chaque année à des époques fixes, et d'autres *extraordinaires*, qui se font selon le besoin et le désir des fidèles ou dans certaines circonstances données. Le *Rituale Constant.* et Gavantus distinguent deux espèces de bénédictions, savoir : *benedictiones* CONSTITUTIVÆ *et* INVOCATIVÆ. *Constitutivæ dicuntur per quas sive res sive personæ sanctificantur, ut divino cultui inserviant, v. g. benedictio vestium sacerdotalium, mapparum altaris, corporalium, etc. Invocativæ vero sunt per quas a Deo sive rebus sive personis divinum auxilium imploratur, quales sunt agni in Paschate, ovorum et cujuscunque comestibilis, loci, candelarum,* etc.

Ces bénédictions sont faites par ceux qui sont institués les administrateurs des richesses spirituelles de l'Église, et certaines d'entre elles sont réservées à certains degrés de la hiérarchie sacerdotale. Ainsi il y a des bénédictions qui appartiennent au Pape seul, d'autres à l'évêque, d'autres enfin au prêtre.

Au Pape appartient spécialement la bénédiction de l'Agneau pascal, de la Rose et celle de l'univers, dans un acte solennel (*orbi et urbi*). A l'évêque appartiennent : 1° les couronnements des rois, princes et princesses; 2° la consécration des abbés et des abbesses; 3° la consécration des églises, des autels, des huiles, des cloches, des vêtements sacerdotaux et de tous les vases importants de l'église. Quelques-unes de ces bénédictions, comme celle des vêtements sacerdotaux, peuvent être habituellement, d'autres extraordinairement et par délégation, faites par un prêtre.

Les bénédictions ordinaires du culte et les bénédictions extraordinaires des personnes et des choses appartiennent au prêtre. Quelques-unes de celles-ci peuvent être dévolues aux diacres, comme, par exemple, la bénédiction du pain et des fruits nouveaux, celle du cierge pascal, celles qui accompagnent la distribution de la sainte Communion et l'administration solennelle du Baptême.

Les bénédictions autorisées par l'Église se trouvent dans le Pontifical, le Missel et le Rituel romain; mais le cours des temps a multiplié ces bénédictions au delà du nombre consigné dans les livres liturgiques, selon le besoin des fidèles et la condescendance des évêques. Elles peuvent être considérées comme licites dès qu'elles sont admises dans les Rituels diocésains et dans les Bénédictionnaires autorisés.

On a par conséquent tort quand on considère comme inconvenantes ou douteuses les bénédictions qui, en apparence, paraissent être exclusivement temporelles, comme celles des maisons et des navires nouvellement construits, des fruits des champs, des animaux, des écuries, etc., etc. Demandées dans leur vrai sens et données dans l'intention de l'Église, non-seulement elles ne sont pas à rejeter, mais elles sont à recommander.

Une partie des bénédictions se trouve dans le Rituel romain, et beaucoup de celles qui ont paru en certain temps inconvenantes ou choquantes se rencontrent dans l'excellent *Benedictionale Constantiense*. Ce bénédictionnaire renferme : 22 bénédictions qui chaque année se renouvellent ou peuvent être renouvelées ; 7 bénédictions personnelles ; 14 bénédictions réelles ou de choses destinées au service divin ; 23 bénédictions d'objets qui ne sont pas destinés à un usage sacré, mais qui sont employés par les fidèles comme moyens de bénédiction ; enfin 19 bénédictions qui sont réservées aux évêques ou à leurs délégués. Le rituel des Franciscains de Sanlig et certains recueils privés, comme ceux du P. Cochem et d'autres, en renferment un plus grand nombre.

Pour opérer sûrement dans cette matière ; le mieux est de se conformer au Rituel romain, ou à un bénédictionnaire approuvé par l'évêque, et parmi ceux-ci le Bénédictionnaire de Constance mérite la préférence.

Nous ne pouvons entrer ici dans l'explication du sens de chaque bénédiction en particulier ; ce sens s'explique d'ailleurs de lui-même et ressort de l'examen du rite, des prières et des circonstances dans lesquelles l'Église emploie ces diverses bénédictions.

Il faut considérer dans chaque bénédiction la partie rituelle comme ordonnée par l'Église, et chaque rite se compose de diverses parties liturgiques. Elles ne sont pas toujours les mêmes, ou du moins ne sont pas toujours coordonnées de même. Tel rite est plus simple, tel autre plus composé ; mais la cérémonie forme toujours un ensemble complet.

Les moments qui se présentent habituellement dans le rite plus ou moins composé d'une bénédiction sont :

1° *Le signe de croix*. Ce signe, dans lequel toutes les bénédictions et toutes les grâces ont leur principe et leur sanction, ne peut jamais manquer. Toutes les personnes, tous les objets qui doivent être bénits sont marqués de ce sceau; aussi peut-on démontrer que ce signe se trouve parmi les formes les plus anciennes des bénédictions de l'Église (1).

2° *L'exorcisme*. C'est dans beaucoup de bénédictions la partie négative ; on chasse d'abord l'influence de l'ennemi des personnes et des choses avant de les consacrer par une vertu sanctifiante.

(1) *Voy.* SIGNE DE LA CROIX.

3° L'*aspersion par l'eau bénite*, qui sert dans un grand nombre de cas.

4° L'*onction avec les saintes huiles*, qui est beaucoup moins fréquente que l'aspersion de l'eau bénite.

5° L'*invocation* ou la formule spéciale de prière, qui ne peut jamais manquer (sauf quand on bénit avec le Très-Saint Sacrement). L'invocation est l'essence même du rite; cette invocation énonce généralement le but de la bénédiction et s'adresse naturellement à la très-sainte Trinité et à la personne du Christ. L'Église intervient nécessairement dans cette invocation, et c'est ce qui en fait la différence avec l'invocation privée.

6° Il arrive aussi que les bénédictions se rattachent à la *célébration de la sainte Messe*, comme la bénédiction nuptiale, et en général il est recommandé aux prêtres de faire les bénédictions après la célébration du saint sacrifice. Les bénédictions sont, par rapport à ce grand et fructueux sacrifice, comme les rayons épars d'un foyer infini, ou de faibles ruisseaux émanant d'une intarissable et éternelle source.

7° L'*encensement*. Cette cérémonie a lieu dans certains cas où la bénédiction se fait solennellement durant l'office divin; elle peut être considérée comme le symbole de la prière adressée à Dieu qui descend vers nous pour nous bénir.

8° L'*imposition ou l'extension des mains*. Cette cérémonie est extrêmement ancienne et indique la grâce qui descend et se communique.

Tous ces divers moments sont tantôt réunis, tantôt employés isolément.

Il faut en outre que le prêtre fasse attention au lieu où doit se passer l'action : celles qui ont lieu dans l'église sont ordinairement accomplies à l'autel, et les objets à bénir peuvent être placés sur l'autel, sauf les *esculenta*.

Le temps est déterminé dans beaucoup de cas par l'Église, dans d'autres cas il dépend des circonstances. Le prêtre bénit, en général, debout, la tête découverte, revêtu d'un surplis et d'une étole, de l'aube et de l'étole, quand c'est pendant la messe. La couleur de l'étole est blanche ou celle du jour; s'il y a un exorcisme, la couleur est violette. Le latin est la langue dont l'Église se sert dans toutes les bénédictions.

Cf. *Liturg.* de Lüft., t. II, p. 478-524; Fr.-X. Schmid, *Liturg.*, t. I, p. 559-578; Durandus, *Rat. Off. div.*; Martène, *de antiq. Eccl. Ritibus*; Gavantus, *passim*; Widmer, *de l'Essence, du but, de l'usage des choses sacramentelles*; Dinkel, *du Sens des bénédictions réelles, sacerdotales et ordinaires dans l'Église catholique*; Menne, *Instruction nécess. à tous les Chrétiens sur les effets du nom de Jésus, de l'eau bénite et des autres objets consacrés ou bénits*; I. Goschler, *Dialogues familiers sur les cérémonies et les pratiques extérieures de l'Église catholique*, trad. de l'allem., Paris, 1857.

Conf. les art. BÉNÉDICTIONNAIRES, OBJETS BÉNITS, VASES SACRÉS.

BENDEL.

BÉNÉDICTION DES ACCOUCHÉES. D'après la loi mosaïque l'accouchée, lorsqu'elle avait mis au monde un garçon, restait pendant quarante jours impure; si c'était une fille, quatre-vingts jours; elle ne pouvait pendant ce temps entrer dans le sanctuaire. Après ce délai elle allait au temple, offrait un sacrifice, et présentait en même temps l'enfant au Seigneur, si c'était un premier né. Quoique au point de vue du Christianisme l'enfantement ne souille plus la femme et qu'il lui soit libre d'entrer dans l'église immédiatement après son accouchement, l'usage a cependant prévalu, dès les temps les plus anciens, dans l'Église (on prétend en trouver les premiers vestiges dans un canon arabe du concile de Nicée), que les pieuses Chrétiennes, quelques semaines après la naissance de l'enfant (les Grecs paraissent

tenir strictement au quarantième jour), se présentent à l'église, reçoivent une bénédiction dont la formule diffère dans les divers rituels, et par laquelle le prêtre invoque et fait descendre sur elles et leur enfant la grâce divine. Ordinairement le prêtre reçoit la femme au portail et l'asperge d'eau bénite ; après quelques prières il lui présente l'étole et la conduit, portant un cierge allumé à la main, devant l'autel, pour lui donner la bénédiction proprement dite. L'accouchée, par cette rentrée plus solennelle dans l'église, exprime sa reconnaissance envers celui qui a daigné changer les douleurs de l'enfantement en joie de la maternité, et imite ainsi la sainte Vierge, qui, quoique la pureté même, voulut se soumettre à la loi commune.

La bénédiction des accouchées ne doit se faire dans les maisons que pour de graves motifs. En Orient la règle est de porter le nourrisson à l'église au moment où la mère y reparaît ; cela a aussi quelquefois lieu en Occident.

La bénédiction des accouchées n'est pas strictement un droit du curé ; cependant, dans la règle, c'est le curé ou son délégué qui doit la faire. Elle n'est accordée qu'aux mères légitimes ; toutefois, dans la pratique, il y a des exceptions qui ont été en partie autorisées par certains rituels.

MAST.

BÉNÉDICTION DU COU. *V.* S. BLAISE (FÊTE DE).

BÉNÉDICTION NUPTIALE. La bénédiction sacerdotale du mariage est une solennité différente de la célébration du mariage (*confectio matrimonii*). Le concile de Trente a prescrit pour celle-ci une forme spéciale, savoir la déclaration expresse du consentement mutuel au mariage faite par les contractants devant le curé compétent (celui du fiancé ou de la fiancée) et en présence de deux témoins au moins, et il a attaché à l'observation de cette forme la validité du mariage (1). Mais la bénédiction nuptiale (*benedictio matrimonii*), c'est-à-dire la ratification d'une union sans tache prononcée par le prêtre, avec les prières et les vœux de l'Église, est tout à fait indépendante du mariage proprement dit. Cette bénédiction se trouve déjà dans les temps les plus anciens ; car le mariage étant, d'après la doctrine de l'Église, un sacrement, il était naturel qu'en contractant une union qui, d'après la prescription de l'Apôtre, pour être véritablement l'objet d'une grâce sacramentelle, doit être conclue dans le Seigneur (2), on demandât le conseil du chef de l'Église (autrefois l'évêque, plus tard le curé) et qu'on se décidât d'après ses avis. De même l'Église dut, dès le principe, avoir en vue de rendre tout d'abord aussi parfaite que possible l'union sacramentelle des époux, pour rendre d'autant plus efficace en eux la grâce du sacrement, et c'est pourquoi elle associa toujours à la prière des contractants sa solennelle bénédiction (3). Se passer légèrement de bénédiction est un péché ; car c'est violer une prescription de l'Église et mépriser la grâce divine.

Il est vrai que, d'après la doctrine de l'Église, l'homme peut recevoir valablement un sacrement même en état de péché ; mais l'efficacité de ce sacrement dépend immédiatement de la disposition de celui qui le reçoit et demande que celui-ci soit, autant que possible, exempt de péché. Par conséquent celui qui contracte un mariage sans la bénédiction de l'Église reçoit bien le sacrement ; mais, par cela qu'il est dans le péché, il ne reçoit pas l'effet de la grâce

(1) *Voy.* MARIAGE.

(2) *Ép. aux Éphésiens*, 5, 32.

(3) Ignat. Antioch., anno 107. *Epist. ad Polyc.* c. 5, ult. Tertull., c. a. 200, *ad Uxor.*, II, 9. Idem, *de Pudicitia*, c. 4. Ambr., *Epist.* 2. Chrysost., *Hom.* 48. August., *Epist.* 237. *Stat. Eccl. antiq.*, c. 101.

du sacrement, ou, en d'autres termes, la grâce sacramentelle ne peut pas complétement se développer en lui tant qu'elle est comme arrêtée par la disposition profane de l'époux. Mais l'Eglise a encore un autre motif de tenir rigoureusement à la bénédiction du mariage par le prêtre. Jusqu'au troisième concile de Latran de 1215 (1), qui ordonna en règle générale une publication préalable des promesses de mariage, la bénédiction de l'Église était à peu près le seul signe auquel on pût distinguer un mariage vrai et formel d'un mariage sans forme ou d'un mariage apparent (d'un simple concubinage). C'est pourquoi l'Église d'Orient, à dater du neuvième siècle seulement, il est vrai, a déclaré la bénédiction sacerdotale une condition légale et politique d'un mariage régulier et en a fait même dépendre la validité du sacrement (2).

Jamais l'Église d'Occident n'a été aussi loin; elle soutint toujours le principe du consentement des contractants comme condition essentielle du mariage, et par conséquent, non-seulement jusqu'au temps du concile de Trente elle a déclaré valable le mariage même sans forme, c'est-à-dire sans annonce préalable, sans bénédiction du prêtre, pourvu qu'on pût prouver le consentement mutuel des époux et qu'il n'y eût d'ailleurs pas d'empêchement (3), mais aujourd'hui encore, dans les pays où le concile de Trente n'est pas promulgué et adopté, l'union contractée de cette manière, avec cette condition préalable, est jugée un mariage légitime et valable (4). Néanmoins on a de plus en plus insisté pour la bénédiction sacerdotale

(1) *Innoc. III in Conc. Lat.*, III, c. 51. Conf. c. 3, X, *de Clandest. Despons.*, IV, 3

(2) *Novell. Leonis*, nov. 89.

(3) *Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. 1. Decr. *de Reform. matrim.*

(4) *Declar. S. Congreg. Conc. Trid. interpret.*, du 7 sept. 1626. Bened. XIV, *de Syn. diaeces.*, lib. XIII, c. 4, n. 10.

et menacé des censures graves de l'Église ceux qui la négligent.

Quoique l'un des motifs de la bénédiction solennelle du mariage tombe par cela que, pour la manifestation de la volonté qu'ont les deux conjoints de contracter un mariage chrétien, le concile de Trente a prescrit une forme spéciale, l'Église tient fortement à ce qu'on observe cette ancienne et respectable solennité, parce que les époux chrétiens doivent toujours s'efforcer, non-seulement de recevoir en général la grâce sacramentelle du mariage, mais de rendre cette grâce de plus en plus fructueuse et efficace par la bénédiction et la prière de l'Église.

Le rite de la bénédiction nuptiale est prescrit par les rituels diocésains et n'est point partout identique; car de même que la formule de la copulation des deux conjoints n'est pas nécessairement une et la même, d'après le concile de Trente, et peut se régler conformément aux usages locaux (1), de même la bénédiction ou la prière que le prêtre prononce sur les conjoints paraît, dans les divers rituels, tantôt avant, tantôt après la déclaration de la volonté des époux, et consiste tantôt dans une, tantôt dans plusieurs formules de prières. Cette différence n'existerait certainement pas si la bénédiction était la forme essentielle du sacrement. Mais il résulte de la nature et de l'idée de cette solennité ecclésiastique qu'elle peut accompagner la déclaration du consentement des conjoints là où l'Église peut, en effet, se réjouir de l'union contractée, la ratifier et la bénir publiquement. Le mariage chrétien, compris dans son idée, étant l'imitation mystérieuse de l'union du Christ avec l'Église, sa fiancée unique et sans tache, l'Église, quand l'un des fiancés a oublié cette destination supérieure et cette sanction divine, peut (il est vrai pour venir en aide à la faiblesse

(1) *Conc. Trid.*, l. l.

de la chair) tolérer l'union et la déclarer valable et légitime; mais elle ne peut bénir ce qu'elle doit blâmer. Cependant l'usage d'omettre la bénédiction solennelle dans ces cas n'est pas partout le même. Dans quelques diocèses on laisse de côté la bénédiction lorsque la fiancée est une veuve ou une femme coupable : l'omission de la bénédiction est alors l'expression indirecte du blâme frappant l'homme qui n'a pas exigé de sa femme qu'elle fût vierge; dans d'autres diocèses c'est lorsque les deux conjoints ou l'un des deux convolent à de secondes noces : c'est alors le blâme des secondes noces, qui sont contraires à la haute idée de l'amour chrétien, transfiguré, éternel, exclusif, momentanément dégagé, par la mort d'un des époux, du lien visible et corporel, mais devant subsister spirituellement et continuer à lier le survivant avec celui qui l'a précédé dans la tombe. Dans les deux cas l'Église substitue aux souhaits de bénédiction des prières qui rappellent aux époux qu'ils doivent expier par la pénitence le défaut d'un mariage qui n'est pas immaculé, et rendre la grâce du sacrement efficace en eux en s'éloignant de toute disposition profane. Il en est de même dans les *mariages mixtes*; car s'il est de l'essence d'un mariage chrétien qu'il règne entre les deux époux l'unité la plus intime, s'étendant à toutes les relations de la vie, la communauté la plus complète de sentiments et d'actions, et que tous deux soient liés autant par l'unité de la conscience religieuse que par la réciprocité de l'amour, il est naturel que l'Église blâme et ait toujours blâmé les mariages entre Catholiques et protestants; et lors même que l'Église d'Occident n'a pas été aussi loin que l'Église grecque, qui défendait absolument l'union entre les orthodoxes et les hérétiques et qui la déclarait nulle (1), elle a cependant toujours maintenu que ces unions étaient défendues, quoique valables; et l'égalité civile proclamée entre les Luthériens évangéliques, les réformés et les Catholiques, n'a, on le comprend, nullement changé les principes de l'Église à cet égard. L'Église catholique, qui a la conscience qu'elle est la seule Église vraie et sanctifiante, et que rien ne saurait ébranler dans ce dogme, ne peut par conséquent pas concourir à la conclusion d'un mariage ou bénir une union qui ne fait pas prédominer au moins un des caractères d'un mariage agréable à Dieu, à savoir la garantie que les enfants devant naître d'une pareille union seront tous élevés dans la vraie foi, c'est-à-dire dans la religion catholique; et aucun État chrétien, ayant adopté dans son intégrité l'Église catholique avec sa doctrine, sa liturgie et sa discipline, ne peut la contraindre de se départir de ces garanties; car il l'obligerait, par une pareille exigence, à se mettre en opposition avec un des principes fondamentaux de son existence. Tout ce que l'Église peut faire au dehors, dans ce cas, lorsque les lois de l'État exigent impérieusement le concours du prêtre catholique en refusant à celui-ci la garantie qu'il a droit d'exiger, c'est d'ordonner l'*assistance passive* du prêtre, c'est-à-dire qu'elle peut, quand l'État y tient absolument, autoriser que le mariage se fasse par le pasteur de la partie protestante, et que le curé catholique soit simple témoin du mariage, qu'il le consigne ensuite dans les registres de la paroisse, le curé ayant d'ailleurs à se garder de tout acte qui semblerait signifier son consentement ou son agrément, bien plus encore de paraître en habit de chœur, et de donner une bénédiction, de faire une prière ou d'accomplir un acte liturgique quelconque (1).

(1) *Conc. Trullan.*, ann. 692, c. 72.

(1) Pius VIII, *Const. Literis altero* dd. 25 mars 1830. Albani, *Instruction apostol.*, dd. 27 ejusdem. Lambruschini *Instr. apost.*, dd. 22 mai 1841.

Ce n'est qu'à ces conditions et sous ces réserves que la coopération passive du curé à un mariage contracté avec l'autorisation de l'évêque peut n'être pas interdite et rester innocente (1), parce qu'elle n'est que matérielle.

PERMANEDER.

BÉNÉDICTIONNAIRE. On appelle ainsi le livre liturgique qui renferme les bénédictions et les exorcismes autorisés par l'Église catholique. En tête de ces bénédictionnaires se trouvent ordinairement des instructions sur la nature, le mode, la vertu, la forme liturgique de la bénédiction et la manière dont on doit en parler au peuple. Il faut faire une attention particulière, dans chaque bénédictionnaire, à la différence très-marquée entre les bénédictions qui appartiennent à l'évêque et celles qui appartiennent au prêtre. Une partie des bénédictions ecclésiastiques et des exorcismes se trouvent souvent dans les rituels et missels *ad calcem*. Un bénédictionnaire ne peut paraître qu'avec l'approbation de l'évêque. Les bénédictionnaires diocésains portent ordinairement sur le titre : *Juxta normam Ritualis Romani reformatum, approbatum et editum*, ou quelque chose de semblable.

MAST.

BÉNÉFICE ECCLÉSIASTIQUE. — S. Paul a dit (2) : *Ita et Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere;* et ailleurs (3) il est écrit : *Dignus est enim operarius mercede sua.* Un principe qui assure l'indépendance du prêtre et l'exercice fructueux de son ministère est celui qui veut qu'à toute charge ecclésiastique soient attachés des biens fonds dont les revenus assurent au prêtre revêtu de cette charge des moyens d'existence convenables. A l'origine l'administration des choses spirituelles était toute concentrée dans la fonction épiscopale; et l'administration des revenus de l'Église était également tout entière entre les mains de l'évêque. Les revenus de l'église épiscopale, provenant, dans les premiers siècles, des offrandes de pain, de vin, d'encens, d'huile, d'argent et des prémices des fruits de la terre, étaient employés à l'entretien du culte, de l'évêque et du clergé, au soutien des pauvres, des veuves, des orphelins, et distribués suivant l'occasion ou régulièrement tous les mois. Lorsqu'avec le cours des temps les ressources de l'Église se furent notablement augmentées par l'acquisition de biens fonciers, les revenus ecclésiastiques furent régulièrement divisés en quatre parts : l'évêque en conservait une pour son entretien spécial; l'autre était destinée au clergé; la troisième aux pauvres, et la quatrième à l'entretien du culte et des bâtiments de l'église (1). Si le principe d'après lequel les revenus ecclésiastiques d'un évêché ne formaient qu'une masse subsista, il y eut néanmoins des exceptions, et l'on voit dans les canons (2) cités au bas de la page que l'on tendait de plus en plus à distribuer les revenus ecclésiastiques selon les différentes églises. Ce changement agit sur le mode de rentrée des revenus ecclésiastiques; lors même que les fermages des biens étaient remis directement à l'évêque (3), les offrandes ne se versèrent plus à la manse épiscopale, mais elles demeurèrent aux ecclésiastiques de l'église dans laquelle elles étaient présentées, et le seul souvenir qui se conserva de l'ancien état de choses fut la remise faite à l'évêque de la part des-

(1) *Voy.* MARIAGE MIXTE.
(2) I *Cor.*, 9, 14.
(3) *Luc*, 10, 7.

(1) C. 23, 25-30, c. XII, qu. 2.
(2) *Concil. Agath.*, can. 7 et 22. Aurel., I, can. 23. Symmachus, *P. Epist.* 5, *ad Caesar. Arelaten.*, c. 1.
(3) C. 23, 25, c. XII, qu. 2.

tinée à l'entretien de l'église, ce qui s'opéra encore quelque temps (1).

Bientôt on assigna aux églises de la campagne une partie des revenus provenant des biens-fonds (2). A mesure que les paroisses se fondaient, les revenus se localisaient davantage, et le principe de la séparation des revenus de chaque église triomphait. Contrairement à l'ancienne défense d'assigner à des ecclésiastiques étrangers le revenu d'un bien-fonds spécial (3), en place de la partie des revenus annuels de l'église épiscopale qui leur était destinée, cet échange fut autorisé en certains cas (4). Toutefois cette administration des biens-fonds de l'église par les curés de campagne, et cet emploi en leur faveur, de plus en plus fréquents au sixième siècle, dépendaient toujours de la volonté de l'évêque et se nommaient pour ce motif *précaires* (5). Vers le neuvième siècle il était devenu de règle générale que toute charge ecclésiastique permanente devait reposer sur un revenu provenant de biens-fonds; ainsi le *Capit. Ludov.*, ann. 816, c. 10, et le *Capit. Wormat.*, ann. 829, c. 4, avaient décidé que chaque église posséderait une manse complète, entièrement libre de toute charge publique. A partir du neuvième siècle chaque église rurale avait ses propres dîmes et ses biens-fonds. Cet ordre de choses s'appliqua aussi aux cures urbaines; des biens et des revenus furent affectés aux ecclésiastiques pour pourvoir à leur entretien, et ils les administrèrent eux-mêmes. Le droit de percevoir des revenus ecclésiastiques, qui était anciennement lié à l'ordination, ordination qui elle-même attachait un ecclésiastique à une église déterminée, dont les revenus le faisaient vivre, fut plus tard lié à la fonction ecclésiastique elle-même. Le partage des revenus ecclésiastiques fut encore modifié, en ce que, outre la part fixe, qui était attribuée à l'évêque et aux autres prêtres, une part fut assignée aux fabriques, aux établissements des pauvres et aux couvents. Dès lors on appela *bénéfice* le revenu attaché à une charge ecclésiastique, et l'ecclésiastique qui en jouissait *bénéficier*. Ce nom a, d'après Thomassin (1), l'origine suivante. Dans le sens où l'emploient les écrivains de l'histoire Auguste (*scriptores historiæ Augustæ*), les bénéfices étaient des biens que les empereurs donnaient à des généraux d'armée, à des officiers, sous la condition qu'ils payeraient les frais de leurs campagnes. Lorsque les laïques prirent les biens de l'Église et que les rois et l'Église elle-même leur en assurèrent le profit sous condition de fournir au service de la guerre pour défendre l'empire et l'Église, ces biens furent nommés *bénéfices*. Ces biens, lorsque les empereurs et les rois les reprirent aux laïques et les rendirent au clergé régulier et séculier, gardèrent le nom de bénéfices, et ce nom s'étendit à certaines fonctions ecclésiastiques (2). Ainsi le *bénéfice* doit être doublement distingué de la *prébende*, d'abord parce que la prébende n'indique que les revenus attachés à une fonction ecclésiastique, tandis que le bénéfice désigne la fonction et ses revenus; puis parce que les prébendes consistent en honoraires mensuels ou annuels, tandis que les bénéfices consistent en biens-fonds, quoique la prébende, en tant que droit à une certaine part des revenus de l'église, et le béné-

(1) C. 7, 10, c. X, qu. 1; c. 1-3, c. X, qu. 3. *Capit. Aquisgran.*, ann. 816, c. 4.

(2) *Conc. Aurelian.*, III, can. 5.

(3) C. 23, c. XXII, qu. 2.

(4) C. 61, c. XVI, qu. 1; c. 32, 35, 36, c. XII, qu. 2; c. 12, c. XVI, qu. 3.

(5) C. 11, c. XVI, qu. 3; c. 72, c. XII, qu. 2.

(1) *Vetus et nova Ecclesiæ discipl. de beneficiis*, p. II, l. III, c. 12, n. X.

(2) Du Cange, *Glossar. med. et inf. Latinit.*, *s. v. Beneficium*. Baronius, ad ann. 502, t. IX, § 23, p. 20, ed. Lucæ.

fice, en tant que droit sur certains biens et leurs revenus, soient légalement égaux (1). Ainsi le bénéfice est le droit permanent institué par l'Église, et accordé à vie à un ecclésiastique chargé d'une fonction, sur les revenus de biens affectés à cette fin. La fonction et le bénéfice sont inséparables; toutefois la fonction est le principal: *beneficium datur propter officium* (2). Là où la fonction manque le bénéfice manque avec elle; car le revenu qu'un ecclésiastique perçoit pour quelque motif que ce soit, si ce n'est pour s'acquitter d'une fonction ecclésiastique, est aussi peu un bénéfice que la perception de ce revenu par un laïque, même remplissant une fonction au service de l'Église. C'est d'après cette règle qu'il faut juger certaines situations qui sans être un bénéfice en ont l'apparence. Ainsi l'administration déléguée par extraordinaire d'un évêché ou d'une abbaye (*commenda*, *custodia*, *guardia*), non en vue de la fonction elle-même, mais en vue de la perception des revenus, n'est pas un bénéfice, pas plus que la jouissance concédée à un laïque d'une église ou d'un couvent, nommée également *commende*, *bénéfice* et *fief*. De plus, un revenu qui provient, il est vrai, d'une charge ecclésiastique, mais qui n'est pas fondé sur une dotation fixe, n'est pas un bénéfice, pas plus que le revenu que perçoit un ecclésiastique pour une fonction qu'il remplit par occasion, comme administrateur temporaire. La fonction que remplit un vicaire temporaire (*vicarius temporarius*), dans une église incorporée ou affiliée, est bien nommée bénéfice manuel, *beneficium manuale;* mais, comme il lui manque le sceau de la permanence, c'est improprement qu'on le nomme bénéfice; celui-ci doit avoir un vicaire perpétuel, *vicarius perpetuus* (1). De même l'entretien que des religieux retirent des biens d'un couvent n'est pas un bénéfice; le bénéfice étant, dans son sens étendu, à la fois la fonction et le revenu, il comprend les droits et les devoirs de la charge (*spiritualia*), et les droits sur le revenu (*temporalia*). Les premiers constituent l'essentiel du bénéfice; de là, comme conséquence, les points suivants :

Il n'y a pas de bénéfice sans charge ecclésiastique, mais il peut y avoir une charge ecclésiastique sans bénéfice malgré la règle qui exige que l'évêque ne crée aucune charge sans avoir pourvu à une dotation fixe et suffisante.

Une conséquence de ce point, c'est que le bénéfice, comme la charge, ne peut être donné qu'à vie.

La charge étant l'essentiel, le revenu la conséquence et l'accessoire, il en résulte qu'un bénéfice est déterminé par la charge, non par le revenu; ainsi la division légale des bénéfices en *beneficia majora et minora*, *duplicia et simplicia*, *residentiaria et non residentiaria*, *compatibilia et incompatibilia*, etc., concerne la charge, et non le revenu. (Nous ne traitons ici que du bénéfice dans le sens strict; il en sera question dans un sens plus large à l'article FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.)

La fondation d'un bénéfice (*fundatio beneficii*), dans le sens strict, est l'acte légal par lequel un revenu permanent et suffisant est attaché, comme dotation fixe, par le pouvoir ecclésiastique compétent, à une fonction nouvellement instituée. La dotation peut être fournie ou par l'église elle-même, ou par un particulier, ou par le gouvernement, librement, ou par suite d'une obligation spéciale et légale, ou enfin conformé-

(1) Can. 2, 9, § 3, I, qu. 3; cap. 17, 27, *de Præbend.*; cap. 32, *de v. s.*

(2) C. ult., *de Rescript. in* VI (1, 3).

(1) Cap. 27, *de Rescript.*; cap. 3, *de Offic. vicar.*; cap. un. eod. *in Clem.*

ment à l'obligation générale qu'a l'État de soutenir et de protéger la religion. Le fondateur peut mettre à une fondation libre toutes les conditions qui ne sont pas contraires aux lois de l'Église ou à la nature du bénéfice. L'acquisition d'un bénéfice se confond avec celle d'une charge ecclésiastique (1). Le bénéficier a droit à la pleine jouissance des revenus attachés à sa charge à dater du moment où il a accepté la charge. On présente d'ordinaire dans l'enseignement cette jouissance, par cela que la dotation est fondée surtout sur des immeubles, tantôt comme un fief, tantôt comme un usufruit, tantôt comme une emphytéose. Il est plus juste de spécifier ce droit d'après la nature des divers revenus qui forment la dotation et de considérer les divers revenus d'après leur nature. Ce sont tantôt des droits réels, tantôt des droits de créance. Les biens-fonds peuvent donner lieu à un droit de jouissance très-étendu, allant de l'usufruit du droit romain jusqu'au droit des vassaux sur les fiefs. Ainsi le bénéficier peut posséder les biens par lui-même, ou il peut les louer, les affermer; il peut de même louer les bâtiments afférents au bénéfice. Mais, comme la jouissance du bénéfice est limitée au temps de l'administration de la charge, le contrat de fermage ou de louage ne peut s'étendre au delà de la durée de la charge, par conséquent ne peut jamais être conclu au détriment du successeur, qui est en droit de rompre le contrat même lorsqu'il a été conclu pour un certain nombre d'années déterminé et avec payement des prix du loyer ou du fermage fait d'avance. Le fermier n'a de recours que contre celui qui a affermé et ses héritiers (2). Si un pareil contrat doit lier les successeurs, il faut qu'il ait été ratifié par les supérieurs ecclésiastiques. Le bénéficier peut faire des changements à la superficie, pourvu qu'il ne détériore pas le fonds (1). Il faut qu'il cultive convenablement les terres, qu'il tienne les bâtiments en bon état; il doit supporter les frais courants d'entretien, et il peut être, ainsi que ses héritiers, poursuivi pour cause d'indemnités. Quant aux améliorations, le droit canon ne détermine rien; le droit de chaque État décide, et ce n'est que comme auxiliaires que les décisions du droit romain ont de la valeur par rapport aux impenses, *impensæ*. Les réparations importantes et extraordinaires, qui s'étendent au delà du temps de la jouissance du bénéfice, ne peuvent être imposées au bénéficier; mais, comme il n'a que l'usufruit, il ne peut rien aliéner du fonds (2).

Quant aux dîmes, le bénéficier a en général le droit qui existe en Allemagne par rapport aux charges réelles (3). Relativement aux offrandes et aux droits d'étole, le droit du curé est privilégié (4).

Le bénéficier est légalement libre dans l'usage de ses revenus; seulement il doit s'en servir utilement, et le surplus des revenus du bénéfice doit, d'après la destination générale de tous les biens ecclésiastiques, être employé en bonnes œuvres (5). Si un bénéfice est créé conformément à la constitution, il doit être conservé dans son intégrité; mais charge et revenus peuvent subir des changements. Les changements de la charge, on peut les voir à l'article CHARGE ECCLÉSIASTIQUE; quant aux changements du bénéfice, il peut y avoir d'abord *diminution*; le revenu venant à s'affaiblir, la diminution a lieu :

(1) *Voy.* FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.
(2) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 11, *de Ref.*

(1) C. 5, X, *de Pecul. cler.* (3, 25).
(2) C. 18, 51, c. XXII, qu. 2.
(3) *Voy.* DIMES.
(4) *Voy.* OFFRANDES, DROITS D'ÉTOLE.
(5) *Ev. Matth.*, 10, 8. C. 22, 28, c. XII, qu. 1; *Concil. Trid.*, sess. XXV, c. 1, *de Ref.* Benedictus XIV, *de Synodo diœces.*, l. VII, c. 2.

1° Par le *démembrement*, lorsqu'une portion des revenus est détournée de la dotation de la charge et attribuée à une autre charge ou à de pieuses fondations. Parmi les démembrements il faut compter l'*incorporation* des droits temporels; mais il faut toujours que dans ce cas le bénéficier conserve la part dite *congrua;* puis, si le bénéfice est sous le patronage de quelqu'un, le consentement du patron laïque, et, pour les bénéfices de tous genres, l'autorisation du gouvernement (1);

2° Par l'*imposition* périodique d'un *impôt* ou d'un cens (*census*) (2). D'après le droit germanique, elle avait la plupart du temps lieu pour faire reconnaître la sujétion ou un droit acquis, par exemple l'exemption (3). L'obligation de payer un impôt ou un cens est fondée par un droit légalement acquis; elle ne serait une diminution du bénéfice que dans le cas où les impôts seraient augmentés, ce qui est défendu (4). De nouveaux impôts ne peuvent être mis à la charge du bénéfice si ce n'est pour un nouveau bienfait (5);

3° La charge d'une *pension*, c'est-à-dire le payement d'une somme annuelle à un tiers, sa vie durant, ce qui, après l'extinction de beaucoup de charges abusives imposées au moyen âge, a lieu encore aujourd'hui quand on laisse comme retraite à un ecclésiastique, devenu incapable d'une charge qu'il a résignée, une partie des revenus de cette charge (6);

4° L'*exaction*, exercée une ou plusieurs fois; elle est abolie partout.

Si le bénéfice doit être légalement modifié, il faut que la modification ait lieu sous les mêmes conditions que la fondation.

1° Il faut qu'il y ait un motif légitime et urgent, qui prouve en même temps que le bien de l'Église demande le changement du bénéfice.

2° Les autorités ecclésiastiques compétentes doivent faire une enquête et décider le changement.

3° Tous les cointéressés doivent être entendus.

4° Il faut en outre, aujourd'hui, que l'État approuve le changement.

C'est pourquoi la *sécularisation* (1), par laquelle les dotations des fonctions ecclésiastiques ont été, par un simple ordre du gouvernement, dévolues au trésor public, n'est, dans certaines circonstances, qu'un droit de nécessité exercé par l'État, ou, en général, un coup d'État.

Un bénéfice est aboli par la *suppression*, *l'extinction* de la charge ecclésiastique (*suppressio*, *exstinctio*), le revenu, nous l'avons dit, étant essentiellement déterminé par la fonction, qui, cessant, fait cesser nécessairement le bénéfice qui y était attaché.

Buss.

BÉNÉFICES ALTERNATIFS. On nomme ainsi les bénéfices auxquels, en cas de vacance, nomme tantôt l'évêque, tantôt le souverain. Ordinairement cette alternance a pour fondement un traité, une convention. Aujourd'hui (en Bavière, depuis le 26 juillet 1830) ce mode de nomination alternative a lieu pour beaucoup de bénéfices qui, autrefois, en cas de vacance, étaient conférés d'après l'alternative des mois, *alterna mensium*.

BÉNÉFICES ÉLECTIFS (*beneficia electiva*). On nomme ainsi les bénéfices qui sont conférés par le libre choix du chapitre, tandis que les bénéfices par collation (*collativa*) sont conférés par

(1) C. 9, X, *de his quæ fiunt a prælat.* (III, 10).
(2) C. 7, 13, X, *de Censib.* (3, 39).
(3) C. 6, X, *de Relig. dom.* (3, 36); c. 8, X, *de Privileg.* (5, 33).
(4) C. 23, X, *de Jus. patr.* (3, 38); c. 7, X, *de Censib.* (3, 39).
(5) C. 4, 7, 8, 13, 21, X, *de Censib.* (3, 39).
(6) *Conc. Trid.*, sess. XXV, c. 13, *de Ref.*

(1) *Voy.* cet article.

l'évêque (1). Avec l'abolition de la distinction des charges ecclésiastiques supérieures et inférieures cette distinction des bénéfices électifs et par collation est tombée, les hautes fonctions pouvant être données par élection, les moindres bénéfices par collation de l'évêque, dans le cas où, par suite d'un concordat spécial, ce n'est pas le gouvernement qui a le droit de nommer aux hautes fonctions.

BÉNÉFICES ÉMÉRITES. On nomme de cette façon les bénéfices attribués, d'après des dispositions du souverain, à des prêtres émérites, et auxquels même des paroisses, des curés ou des particuliers sont tenus d'avoir égard en présentant de nouveaux bénéficiers (2). Outre les attestations prescrites, le prêtre émérite, en réclamant un pareil bénéfice, est tenu de soumettre à l'autorité une attestation d'un médecin légal, rendant compte de son état physique et qui doit être contre-signée par les autorités de police du district (3).

BÉNÉFICES RÉSERVÉS AU PAPE. Charges ecclésiastiques dont le Pape s'est réservé la collation. Depuis le moment où l'on ordonna des ecclèsiastiques sans qu'ils eussent immédiatement une fonction à remplir dans l'Église (4), les Papes s'adressèrent assez souvent à des évêques et à des chapitres, en faveur des membres du clergé ainsi ordonnés, pour obtenir quelque bénéfice en leur faveur. Ils recommandaient des ecclésiastiques méritants, non-seulement pour des charges vacantes, mais pour celles qui étaient occupées encore, et en cas de vacance. Ces lettres de recommandation prirent peu à peu, à dater du douzième siècle, la forme des *mandata a providendo* (1).

Honorius III (†1227) se déclara autorisé à prendre possession d'un bénéfice épiscopal et d'un bénéfice capitulaire là où la manse épiscopale était distincte des biens du chapitre (2). On ne peut méconnaître que pareille réserve appartenait avec bien plus de droit et de convenance aux Papes que le *jus primarum precum*, que prétendaient précisément alors les empereurs, et qu'une telle arrogation du côté du Chef suprême de l'Église doit être considérée comme un salutaire contre-poids à l'influence croissante de la puissance temporelle sur la distribution des charges de l'Église, surtout des bénéfices capitulaires, abstraction faite de ce que généralement c'étaient les hommes les plus dignes, les plus méritants par les services rendus à l'Église et à la science, que les Papes recommandaient. Mais les bénéfices réservés proprement dits, c'est-à-dire le droit exclusif du Saint-Siége à la nomination de certaines classes de fonctions ecclésiastiques, ne date que de la seconde moitié du treizième siècle. Ce fut Clément IV († 1268) qui commença, par la décrétale *Licet ecclesiarum*, en ce sens qu'il érigea en loi générale écrite ce qui existait déjà par tradition, à savoir que, lorsqu'un prélat étranger mourait *in curia*, le Pape était en droit de nommer son successeur ; mais il fallait que cette nomination fût faite dans le mois à partir de la vacance, sans quoi elle revenait au collateur ordinaire (3). On nommait bénéfices vacants *in curia* ceux dont les titulaires étaient morts *intra duas dietas a loco ubi ipsa moratur curia*. On entendait par *dieta*, ou jour de voyage, huit milles italiens (14 kilomètres 80).

(1) C. 8, *de Rescript.* (1, 3) ; c. 7, *de Elect.* (1, 6) ; c. 28, *de Præb.* (3, 5).

(2) *Décrets du roi de Bavière* du 17 décembre 1808 et du 18 février 1819.

(3) *Décret* du 7 octobre 1815, n. 3. *Voy.* Permaneder, *Droit ecclés.*, § 413, n. 436.

(4) *Voy.* ORDINATIONS ABSOLUES.

(1) *Voy.* EXPECTATIVES.

(2) *Voy.* Raumer, *Hist. des Hohenstaufen*, t. VI, p. 98.

(3) Sext. c. 2, 3, *de Præb.*, III, 4.

Toutefois étaient exceptés de ce droit de réserve papale les bénéfices à charge d'âme des prélats étrangers devenus vacants *in curia* pendant la vacance du Saint-Siége lui-même, et ceux auxquels le Pape n'aurait pas pu nommer avant sa mort (1). Jean XXII (†1334) étendit cette réserve, par sa constitution *Ex debito*, à tous les bénéfices des cardinaux, des fonctionnaires de la cour romaine et de ceux qui devenaient vacants par une destitution, un changement, un avancement ordonné par le Pape, ou dont le Pape avait cassé l'élection, rejeté la postulation, accepté la résignation (2).

En outre le même Pape promulgua une autre constitution, *Exsecrabilis*, dans laquelle il se réservait la nomination des charges ecclésiastiques qui devenaient vacantes par l'acceptation d'un bénéfice accordé par le Pape et incompatible avec la première (3).

Toutes ces réserves sont réunies et confirmées dans les décrétales de Benoît XII († 1342) *Ad regimen* (4).

A toutes ces réserves s'ajouta celle qui fut renfermée dans le concordat conclu, au quinzième siècle, entre le Pape Martin V et la nation allemande, à Constance (1418), et d'après laquelle la collation de toutes les charges ecclésiastiques non comprises dans les réserves extérieures (à l'exception des dignités des chapitres et des collégiales, auxquelles il ne serait pourvu que par élection canonique) alternerait entre le Pape et le collateur ordinaire, et que le Pape nommerait à tous les bénéfices vacants dans les mois impairs, 1, 3, 5, 7, 9, 11. On nommait cette disposition *alternativa mensium* (5).

(1) Sext. c. 34, 35, eod.
(2) Extravag. comm., c. 4. *de Elect.*, I, 3.
(3) Extravag. Joann. XXII, c. un., *de Præb.*, tit. 3. — Extravag. comm., c. 4, *de Præb.*, III, 2.
(4) Extravag. comm., c. 13, *de Præb.*, III, 2.
(5) *Voy.* Menses papales.

Le concile de Bâle (1) ne voulut plus tard reconnaître au Pape que le droit de nommer à un ou au plus à deux canonicats dans chaque chapitre, et ne conserva des anciennes réserves que celles qui étaient contenues *in Corpore juris canonici clauso*. Mais le code du droit canon, d'après son contenu d'alors (renfermant la collection des Décrétales de Grégoire IX, le *Liber sextus* et les Clémentines, outre le décret de Gratien), ne comprenait précisément que la réserve adoptée dans la sect. c. 2 *de Præb.* III, 4, *Licet ecclesiarum*.

Le concordat de Vienne, conclu le 17 février 1448 entre le Pape Nicolas V et l'empereur Frédéric III pour l'Allemagne (2), accorda de nouveau au Pape et ratifia non-seulement toutes les réserves antérieures, contenues dans la Décrétale *Ad regimen* (3), mais encore le droit de l'*alternativa mensium*, toutefois à l'exception des dignités capitulaires, et, dans la pratique, des bénéfices à charge d'âme et soumis à un patronage laïque.

Sur les changements apportés à tous les priviléges du Saint-Siége par les plus nouveaux traités avec Rome, cf. l'article Menses papales et l'article Provisions canoniques. Permaneder.

BENGEL (Jean-Albert), né le 24 juin 1687 à Winnenden, dans le Wurtemberg, étudia la théologie luthérienne et prit de bonne heure, par la lecture des écrits d'Arnd, de Gerhard, de Frank, la direction piétiste de l'école de Spéner. L'esprit de cette école domine dans sa traduction allemande du Nouveau Testament (4), encore plus dans son *Gnomon Novi Testamenti* (5), consistant en scolies sur le Nouveau Testament; mais surtout dans les deux écrits suivants :

(1) Sess. XXXIII.
(2) *Voy.* Concordats.
(3) Extravag. comm., l. III, tit. 2, c. 13.
(4) Stuttgart, in-8°, 1738.
(5) In-4°, Tubingue, 1742 et 1759.

1° *Explication de l'Apocalypse de S. Jean ou plutôt de Jésus-Christ*, in-8°, Stuttgart, 1740 et 1748; 2° *Soixante Sermons édifiants sur l'Apocalypse de S. Jean ou plutôt de Jésus-Christ*, in-8°, Stuttgart, 1748 et 1758. Ses ouvrages chronologiques sont en rapport avec ses œuvres théologiques; ce sont: *Ordo temporum a principio per periodos œconomiæ divinæ historicus atque propheticus ad finem deductus*, Stuttgart, 1741, 1753; *Cyclus, sive de anno magno solis, lunæ, stellarum consideratio*, in-8°, Ulm, 1745. Le millénarisme est la pensée directrice de ces travaux. Ce millénarisme provenait de l'école réformée du dix-septième siècle, qui avait eu à sa tête Coccéius, et qui cherchait dans les types de l'Écriture la clef de l'avenir. Bengel perdit son temps, son érudition et son esprit dans l'étude de ce thème favori, et il arriva, comme suprême résultat de ses travaux, à découvrir que le monde était âgé de 7,777 ans sept neuvièmes, qu'il finirait dans l'été de 1836, et qu'alors commencerait le royaume de mille ans!

Ce fut précisément cette œuvre fantastique qui lui valut sa réputation : beaucoup de piétistes luthériens croient encore à ses explications malgré leur fausseté évidente. Mais Bengel a rendu un service réel à la science sacrée par son travail critique sur le texte du Nouveau Testament, qui parut sous le titre de *Apparatus criticus*. Ses conclusions sur les manuscrits et les diverses leçons sont bonnes ; mais son extrême scrupule l'éloigne parfois du véritable esprit de critique, lui ôte le jugement, comme par exemple quand il prétend n'admettre aucune leçon s'il ne la trouve dans une édition *imprimée*. Aussi eut-il de vigoureux adversaires parmi les protestants, tels que Michaelis, Baumgarten, Wetstein. Bengel mourut membre du consistoire et prélat d'Alpirsbach dans le Wurtemberg, en 1752. On trouve des détails sur les services rendus à la critique et à l'exégèse du Nouveau Testament par Bengel dans Mayer, *Histoire de l'interprétation de l'Écriture*, et surtout dans Schröckh, *Histoire ecel. après la réforme*, VII, p. 587, 592, 604.

HAAS.

BÉNIGNE (SAINT) fut, suivant la tradition, un disciple de S. Polycarpe, qui annonça l'Évangile à Autun, à Langres, à Dijon. Il appartient, par conséquent, aux apôtres des Gaules du second siècle : on le nomme spécialement l'Apôtre de la Bourgogne. Grégoire de Tours parle de lui et de son martyre (1). Vers le milieu du second siècle l'existence d'une communauté chrétienne à Autun, peut-être fondée par lui, est prouvée par l'antique monument en pierre qu'on y a découvert en 1839, et dont il est question à l'article DISCIPLINE DU SECRET (2). On bâtit plus tard sur le tombeau de ce martyr la célèbre abbaye de Saint-Bénigne de Dijon. L'Église célèbre sa fête le 1er novembre.

BÉNIT (OBJET), c'est-à-dire consacré à Dieu, pour le bien spirituel ou temporel des fidèles, dans une invocation solennelle de l'Église, par un prêtre régulier, qui, en vertu du pouvoir dont il est revêtu ou dont il a la délégation, transmet certaines grâces spéciales à cet objet.

La bénédiction est ou une consécration faite par l'évêque ou une simple bénédiction faite par le prêtre. Ou l'objet consacré par certaines cérémonies à une destination religieuse est entièrement soustrait aux usages profanes et exclusivement réservé au service de Dieu, de manière qu'il passe, en quelque sorte, de la possession des hommes en celle de Dieu et devient partie intégrante des objets du culte; ou bien il continue à servir aux fidèles, dans la vie commune, mais comme moyen de sanctification et surtout comme préservatif con-

(1) *De Gloria Martyrum*, c. 55.
(2) *Voy.* cet article.

re les maux du corps et de l'esprit. A a première catégorie appartiennent les bâtiments des églises, les autels, les vases sacrés, les ornements sacerdotaux; à la seconde, l'eau bénite, les cierges, les rameaux, les cendres, l'encens, etc. — Le but de l'Église, en bénissant ces objets, n'est autre que l'établissement du règne de Jésus-Christ et le salut du peuple. Sa mission est de faire participer à l'œuvre de la Rédemption de Jésus-Christ, jusqu'à la fin des temps, non-seulement l'homme, mais encore les créatures sans conscience qui ont été entraînées dans sa chute et qui soupirent après la délivrance des enfants de Dieu. Pour libérer ces créatures de la malédiction qui pèse sur elles, pour les soustraire aux influences de Satan et les rendre des instruments appropriés à la grâce divine, l'Église les consacre et les sanctifie, en vertu du pouvoir qui lui est conféré, au nom de Jésus-Christ, par la parole de Dieu et la prière. Les objets bénits deviennent, par l'invocation de l'Église, les véhicules de grâces spéciales pour ceux qui s'en servent. En effet, comme cela ressort des diverses formules de prière, ces objets bénits doivent, d'après les pieuses intentions de l'Église, servir de préservatifs contre les attaques de Satan, contre les maux du corps et de l'âme, et d'organes transmetteurs des biens physiques et spirituels.

En outre, les objets bénits sont des symboles des vérités religieuses, des types d'idées divines, et, comme tels, très-propres à élever l'esprit de l'homme vers les choses célestes, à réveiller sa confiance, à exciter en lui des sentiments religieux et de saintes dispositions, et à le rendre capable et digne des inspirations surnaturelles de la grâce. Ainsi l'*eau bénite* représente la purification intérieure et rappelle constamment à l'homme qu'il doit se rendre digne du pardon par le repentir et la pénitence. L'aspersion avec l'eau bénite est l'expression figurée de notre désir à cet égard. Les *cierges bénits* sont des symboles de l'éternelle lumière, qui nous a été révélée en Jésus-Christ, de l'illumination supérieure qu'il nous a value et transmise par le Baptême, et de notre obligation de marcher dans cette lumière. Les *cendres bénites* sont l'image de l'instabilité de tout ce qui est terrestre; elles nous rappellent la mort, solde du péché, et nous invitent à mourir au péché par la mortification des sens et des passions. Les *rameaux bénits* sont la figure de la victoire du Christ sur le prince des ténèbres, comme les branches d'olivier nous représentent le trésor de grâce et de paix qu'il a conquis pour nous; elles nous font souvenir du combat que nous avons à livrer et nous provoquent à rester fidèles à Jésus-Christ, afin qu'un jour nous puissions, les palmes de la victoire à la main, entrer triomphants avec lui dans la céleste Jérusalem. Les *fleurs bénites* nous rappellent la puissance miraculeuse et la bonté du Créateur, qui les a produites pour nous et les a douées de propriétés salutaires; elles symbolisent la couronne de fleurs qui ornait Marie, le parfum qu'exhalent les vertus de cette Rose mystique, et nous convient à nous conformer à son exemple et à devenir la bonne odeur de Jésus-Christ.

La vertu des objets bénits est ou immédiate ou médiate. En tant que la bénédiction de l'Église repose sur eux et qu'ils sont soustraits à l'influence de Satan, ils sont des préservatifs contre ses atteintes, ils protégent contre lui et brisent sa puissance; en tant que l'Église les a soustraits à la malédiction et a attiré la grâce de Dieu sur eux, ils sont des préservatifs contre les maux du corps et de l'âme et des canaux de la grâce d'en haut. Ainsi l'eau bénite doit, d'après les paroles de l'Église, vaincre la puissance des mauvais esprits, dissiper

les maladies et les maux de diverse nature, et surtout faciliter le salut des fidèles. Il en est de même des autres objets bénits : ils opèrent médiatement la rémission des péchés véniels et communiquent la grâce prévenante. En même temps que, au point de vue objectif, les choses bénites reçoivent de l'Église une vertu réelle et absolue, au point de vue subjectif cette efficacité dépend de la foi des fidèles. Plus sa foi en la prière de l'Église est grande, plus le Chrétien peut espérer que le légitime usage des choses bénites lui sera salutaire. Mais cet usage n'est légitime et raisonnable que lorsque l'homme n'en attend d'autre effet que celui qui y est attaché par la prière de l'Église, et qu'il ne compte sur cet effet lui-même que conditionnellement et en tant que Dieu le jugera utile à son salut.

Quoique l'usage des choses bénites ne soit pas expressément ordonné, il devient, quand il est raisonnable, outre les bénédictions qu'il nous peut valoir, le témoignage de notre piété, l'expression de notre foi, simple en même temps qu'éclairée ; mais il faut soigneusement se garder de tout abus à cet égard.

Il y a profanation lorsqu'on emploie les choses consacrées à Dieu et à son culte à des usages vulgaires, ou qu'on ne distingue pas, dans l'habitude commune, les choses bénites de celles qui ne le sont pas (1). Il y a superstition lorsqu'on leur attribue une autre vertu ou une vertu plus grande que celle que l'Église y attache et qu'on en attend des effets infaillibles. L'un et l'autre abus est contraire au vrai respect que nous devons à Dieu et aux objets qui lui sont consacrés.

V. Dinkel, *la Nature des Bénédictions ordinaires et sacerdotales dans l'Église catholique;* Gallovitz, *Théologie pastorale;* Widmer, *de la Nature, de la destination, de l'usage des choses sacramentelles; Sur le sens des exorcismes et des bénédictions de l'Église,* Revue trimestrielle de Tubing., 1836, 2ᵉ cah., p. 250-280, et 1835, p. 615.

KRAFT.

(1) Regul. 7 in 5°; Reg. 51 in 6°.

BÉNITIER. La coutume de se laver les mains et le visage avant d'entrer dans l'église devint l'occasion des bassins (*lavabo, cantharus, labrum, nymphæum,* φιάλη) qu'on plaça dans l'atrium ou le vestibule. S. Chrysostome parle souvent dans ses homélies de ces fontaines, et exhorte les fidèles à se purifier, non-seulement au dehors, mais intérieurement, toutes les fois qu'ils entrent dans le sanctuaire. Lorsqu'au neuvième siècle les vestibules disparurent, on plaça ces bassins ou ces vases bénits dans la nef de l'église, à la porte d'entrée. Outre ces bénitiers fixes on finit par se servir aussi de bénitiers mobiles, pour asperger d'eau bénite les personnes, les choses et les lieux.

BENJAMIN (בִּנְיָמִין), le plus jeune fils de Jacob et de Rachel, qui le nomma Benoni (fils de ma douleur), parce qu'elle mourut des suites de sa couche (1). Son père le nomma Benjamin et le préférait, avec Joseph, à tous ses frères; aussi ne l'envoya-t-il point avec ceux-ci en Égypte pour y chercher du blé (2), et lorsque Joseph lui-même désira qu'on l'amenât en Égypte, Jacob ne le laissa partir qu'à regret et après de longues hésitations (3). Joseph avait également une prédilection pour lui, parce qu'il était son unique frère de mère (4). Benjamin fut la souche d'une des douze tribus d'Israël, qui porta son nom et qui, dans le désert, comptait déjà 35,400 personnes âgées de plus de vingt ans (5);

(1) *Genes.*, 35, 17.
(2) *Ibid.*, 42, 4.
(3) *Ibid.*, 42, 36; 43, 14.
(4) *Ibid.*, 43, 16-34.
(5) *Nombr.*, 1, 36.

n dénombrement postérieur en constata 5,600 (1). Moïse prononça une bénédiction spéciale sur cette tribu (2), et, lors u partage des terres de Canaan, sous osué, elle obtint sa part entre les frontères d'Éphraïm, de Dan et de Juda (3). u temps des Juges elle fut impliquée ans une guerre avec les autres tribus, ar suite d'un crime des gens de Gabaa, ui amena presque la ruine complète de a tribu (4). Plus tard toutefois le prenier roi d'Israël, Saül, fut choisi dans la ribu de Benjamin (5), qui fit partie des lix tribus restées fidèles à son fils Isoseth (6), jusqu'au moment où, Isboeth tué, David fut élu roi de tout sraël (7). Lorsqu'à la mort de Salomon es dix tribus se séparèrent de son fils, Benjamin seul avec Juda demeura fidèle à Roboam, et ces deux tribus formèrent dès lors le royaume de Juda (8) et furent encore, après l'exil, le germe de la nation rétablie (9).

2° Fils de Balan et petit-fils de Benjamin, fils de Jacob (10).

3° Un des Israélites qui, sous Esdras, avaient des femmes étrangères et furent obligés de les renvoyer (11). WELTE.

BENNON (S.), évêque de Meissen et apôtre des Slaves. Parmi les nombreux personnages qui se distinguèrent dans l'histoire de l'Église du nord de l'Allemagne et qui ont porté le nom de Bennon (par exemple Bennon, évêque d'Osnabruck; Bennon, évêque d'Utrecht; Bennon, évêque d'Oldenbourg), S. Bennon de Meissen tient le premier rang. Il fut célèbre par la fidélité avec laquelle il s'attacha au Pape Grégoire VII et combattit contre l'empereur Henri IV, autant que par son long et fructueux apostolat parmi les Slaves.

Issu des comtes de Bultenburg, né à Hildesheim en 1010, il fut élevé sous les yeux et dans la maison de son parent, le saint évêque de Hildesheim Bernward (1), auprès duquel il apprit la vertu comme il apprit la science auprès du prieur de Saint-Michel d'Hildesheim, Wiger. Il devint moine dans cette ville à l'âge de vingt et un ans, après la mort de son père et de S. Bernward, et l'estime qu'on conçut de sa piété, de son savoir, de son talent et de la bonté de son âme le fit bientôt élire abbé de son couvent; mais il renonça à cette dignité, trois mois après l'avoir acceptée, pour redevenir simple moine. Toutefois le bruit de sa renommée arriva promptement aux oreilles de l'empereur Henri III, qui le nomma supérieur de la fondation royale de Goslar. Il se forma dans cette charge à celle d'évêque, qu'il devait remplir sous peu, le couvent de Goslar étant alors une véritable pépinière d'évêques. Bennon forma à Goslar une étroite liaison avec le prévôt du couvent, qui devint plus tard le fameux Annon, archevêque de Cologne (2), et ce fut par son intervention que, durant la minorité d'Henri IV, Bennon fut, en 1066, élu évêque de Meissen. Il dirigea ce diocèse durant quarante ans, améliora le culte en général, et en particulier le chant ecclésiastique, prêchant très-souvent et avec beaucoup de force, visitant chaque année tout son diocèse, veillant sérieusement sur les mœurs de son clergé, donnant l'exemple d'une vie austère et se montrant partout le père miséricordieux des pauvres.

Bennon voulut porter les bienfaits de l'Évangile aux peuples slaves qui étaient

(1) *Nombr.*, 26, 41.
(2) *Deut.*, 33, 12.
(3) *Jos.*, 18, 11 sq.
(4) *Juges*, 19, 21.
(5) I *Rois*, 9, 1, 2, 17; 10, 1, 20.
(6) II *Rois*, 2, 9.
(7) *Ibid.*, 5, 1-5.
(8) III *Rois*, 12, 21.
(9) *Esdras*, 4, 1; 10, 9.
(10) I *Paralip.*, 7, 10.
(11) *Esdr.*, 10, 32.

(1) *Voy.* BERNWARD.
(2) *Voy.* ANNON II, t. I, p. 344.

aux frontières de son diocèse, dans la Lusace et la partie antérieure de la Bohême. Cette mission fut d'abord empêchée par la guerre qui éclata entre l'empereur Henri IV et les Saxons. Bennon prit parti pour ses compatriotes, et il expia son patriotisme par de fortes amendes et une longue captivité; après le triomphe de Henri IV et la prise de la ville de Meissen.

Délivré au bout d'un temps assez long, il fut appelé par l'empereur, en 1076, à Worms, où Henri IV, dans un conciliabule des évêques allemands dévoués à ses intérêts, avait fait prononcer la déposition de Grégoire VII. Au lieu de s'associer à ce jugement inique, Bennon partit pour Rome et s'y unit intimement au Pape, qui le traita avec la plus grande distinction. Quelques mois après, Bennon quitta Rome, se tint éloigné de toutes les discussions ecclésiastico-politiques, et consacra avec succès les vingt dernières années de sa vie aux missions parmi les Slaves, dont son ardeur et ses miracles touchèrent les cœurs. Il en convertit et baptisa des milliers. Il mourut le 16 juin 1106, à l'âge de 96 ans. Dès le treizième siècle, son tombeau, placé dans la cathédrale de Meissen, fut en grande vénération, et le 31 mai 1523 le Pape Adrien le canonisa solennellement, au grand scandale de Luther, qui publia à ce sujet son livre intitulé : *Contre la nouvelle idole et le vieux diable qui doit être élevé à Meissen*. En 1576, les dépouilles de Bennon furent remises au duc de Bavière et déposées solennellement par lui dans l'église cathédrale de Munich. Depuis lors S. Bennon est invoqué comme le patron de cette ville. On le représente ordinairement en habits épiscopaux, un poisson et une clef à la main. Lorsqu'il partit pour Rome, il aurait, dit-on, remis la clef de la cathédrale de Meissen à quelques chanoines, en leur recommandant de la jeter dans l'Elbe dès que l'empereur Henri IV serait excommunié, si ses partisans cherchaient néanmoins à se servir de l'église de Meissen. Il fut obéi. Mais, lorsque Bennon revint de Rome, on prit dans l'Elbe un poisson monstrueux dont les nageoires portaient la clef de Meissen. Tel est le récit de Jérôme Emser, dans sa *Vita S. Bennonis*, qu'il écrivit en 1512, en vue de la canonisation de Bennon. On peut trouver ce travail, avec plusieurs autres pièces concernant l'histoire et les miracles du saint et des annotations très-savantes, dans les *Bollandistes*, t. III Junii, p. 150 sq. Le travail de Seyffart n'est pas non plus sans mérite : *Ossilegium Bennonis, seu vita et acta ipsius, veterum monumentis ac diplomatum reliquiis illustrata*, Monachii, 1765. HÉFÉLÉ.

BENOIT I—XIV, Papes.

BENOIT Ier, que les Grecs nomment Bonose, né à Rome, succéda à Jean XIII le 3 juin 574, après une vacance du Saint-Siége qui dura dix mois et vingt et un jours. Il régna durant la triste époque où les Lombards ravagèrent la haute et la moyenne Italie (dep. 568) et en occupèrent peu à peu toutes les villes, à l'exception de Rome et de Ravenne. L'Italie fut alors ravagée par une affreuse famine, à laquelle l'empereur Justin, sans doute à la demande du Pape Benoît Ier, porta quelque remède par d'abondants envois de blé tiré d'Égypte.

On ne sait presque rien d'ailleurs sur le règne de ce Pape. La lettre à l'évêque espagnol David, sur l'unité de substance des trois personnes divines, qui existe sous le nom de Benoît, n'est pas authentique. Ce Pape mourut de chagrin, à la vue des affreuses dévastations qui désolaient l'Italie, le 30 juillet 578; il eut pour successeur Pélage II.

BENOIT II, Romain, engagé dès sa jeunesse dans les ordres, très-versé dans l'Écriture sainte et les choses ecclésias-

tiques, pieux, prudent et bienfaisant, succéda à Léon II († 3 juillet 683), et fut consacré le 26 juin 684. Aussitôt après son élection il s'intéressa au sort de Wilfried, évêque d'York, chassé de son siége, insista sur l'acceptation du 6e concile œcuménique par les évêques espagnols, qui répondirent à son désir au 14e concile de Tolède (684) et au 15e concile de la même ville, tenu en 688. Il est vraisemblable que ce fut sur la demande que l'empereur de Byzance, Constantin V, surnommé Pogonat, renonça à la confirmation des élections papales, que s'étaient arrogée d'abord Odoacre, puis les empereurs de Byzance, car Constantin consentit à ce que le Pape nouvellement élu se fit consacrer sans attendre la confirmation impériale. Le respect de l'empereur à l'égard du Pape alla si loin que, suivant la coutume du temps, il lui envoya des boucles des cheveux de ses deux fils Justinien et Héraclius, en le déclarant leur père adoptif (1). Benoît s'efforça en vain de ramener à la vraie foi le monothéiste Macaire, patriarche d'Antioche, qui vivait alors en exil à Rome. Malgré la brièveté de son règne, qui ne dura qu'une année, il contribua beaucoup à la restauration et l'embellissement des églises de Rome. Il mourut le 7 mai 685. L'Église l'honore comme un saint, le 7 mai. Son successeur fut Jean V.

Benoît III, Romain, cardinal-prêtre, que sa douceur, sa piété et son cœur compatissant ont fait louer de tout le monde, même de Photius, fut, après la mort de Léon IV († 17 juin 855), élu Pape à l'unanimité, presque malgré lui, et couronné dans Saint-Jean de Latran. Immédiatement après son intronisation il envoya des députés à l'empereur Lothaire et à son fils Louis, roi d'Italie, pour leur annoncer son élection, suivant la coutume. Mais ces députés furent séduits en route par Arsène, évêque de Gubbio et chef d'un parti qui se formait en faveur du cardinal Anastase, excommunié par Léon IV, abandonnèrent Benoît III, et, lorsque ce parti eut réussi à gagner les envoyés de l'empereur, qui étaient arrivés à Rome, Benoît fut chassé du palais de Latran et son adversaire installé de force sur le trône pontifical. Mais le clergé et le peuple continuèrent à se déclarer en faveur de Benoît, et, trois jours après, les partisans de Benoît repoussèrent Anastase, rétablirent au palais de Latran Benoît, que ses adversaires avaient retenu en prison, et assistèrent à sa consécration le 29 septembre 855. Ce fut un spectacle touchant de voir presque tous les partisans d'Anastase se jeter aux pieds du Pape légitime pour lui demander leur pardon. Benoît III enrichit les églises de Rome (1). Ce zèle pour l'embellissement des églises fut partagé par plusieurs princes contemporains. L'empereur Michel III envoya une députation expresse avec de riches présents, et Ethelwolf, roi des Anglo-Saxons, vint personnellement à Rome, probablement sous Léon IV, après y avoir déjà auparavant envoyé son fils Alfred. Pendant son long séjour il restaura l'école fondée à Rome par les Anglais, et ratifia pour l'avenir l'envoi des contributions qu'on levait avant lui en Angleterre pour le Pape. Benoît, à peine monté sur le trône pontifical, confirma la sentence de déposition prononcée au synode de Constantinople (824), par le patriarche Ignace, contre l'indigne évêque de Syracuse, Grégoire, qui, à son tour, réussit à faire chasser Ignace, à le remplacer par Photius, et devint ainsi l'occasion du déplorable schisme grec. — Nous avons quatre écrits de

(1) Paul. Diaconi, *de Gestis Longobardorum*, l. 6, c. 53.

(1) *De Vitis Rom. Pontif.*, edit. Vaticana, 1718, t. I, p. 500-505.

Benoît III (1). Le premier, adressé à Hincmar de Reims, confirme le concile de Soissons (853), qui avait accordé non sans peine à Hincmar le châtiment de plusieurs ecclésiastiques ordonnés par l'archevêque déposé. Le second est adressé aux évêques de l'empire de Charles le Chauve, et cite à Rome l'immoral sous-diacre Hubert, fils du comte Boson. Le troisième et le quatrième confirment les priviléges des abbayes de Corbie et de Saint-Denis. Benoît III mourut le 8 avril 858 et eut Nicolas Ier pour successeur. C'est entre Léon IV et Benoît III qu'est placée la fable de la papesse Jeanne (2), depuis longtemps jugée par les critiques catholiques et protestants, et qui n'est plus, comme le dit Döllinger, qu'un paradoxe historique.

Benoit IV, Romain, célèbre pour son amour des pauvres, un des meilleurs Papes de la triste période du dixième siècle, fut élu peu de jours après la mort de Jean IX († en août 900). Il tint immmédiatement après son élection un concile à Rome, et adressa une première lettre aux évêques et aux princes de France, et une seconde au clergé et au peuple de Langres (3), pour la réinstallation de l'évêque de cette ville, Argrinus, qui en avait été chassé. Sur ces entrefaites Louis, roi de Provence, qui disputait la couronne impériale à Bérenger, entra triomphant à Rome, et fut couronné empereur, sous le nom de Louis III, par le Pape Benoît IV, au commencement de l'an 901. Bientôt après il eut les yeux crevés par son adversaire, qui l'avait surpris dans Vérone. C'est au temps de Benoît IV qu'eurent lieu les heureuses expéditions d'Alphonse III de Léon contre les Maures, qui commencèrent à affranchir l'Espagne de la domination des Sarrasins. Benoît mourut en octobre 903 et eut Léon V pour successeur.

(1) Mansi, t. XV, p. 110-120.
(2) *Voy.* Jeanne.
(3) Mansi, t. XVIII, p. 233-236.

Benoit V, Romain, surnommé le Grammairien, cardinal diacre, succéda au vicieux Jean XII († 14 mai 964). Les Romains l'avaient unanimement élu contre le gré de l'empereur Othon Ier qui, dès 963, avait fait déposer Jean XII, nommé à sa place un laïque sous le nom de Léon VIII, et arraché aux Romains la promesse qu'ils ne choisiraient pas de Pape sans son consentement et celui de son fils. Mais la déposition de Jean XII était aussi anticanonique que l'élection de Léon VIII, et Jean, ayant chassé son adversaire, reprit légitimement possession de la papauté jusqu'au moment de sa mort. Les Romains avaient prévenu l'empereur, qui séjournait à Riéti, de la mort de Jean et de l'élection qu'ils se préparaient à faire; ils n'avaient pas obtenu son consentement, et n'en élurent pas moins Benoît V, qui fut sacré.

L'empereur irrité assiégea Rome et s'en empara. En vain Benoît menaça l'empereur de l'excommunier; les Romains abandonnèrent, livrèrent le Pape et promirent obéissance à Léon. Dans un concile que Léon assembla immédiatement après, Benoît, qui, au rapport du continuateur de Luitprand (1), eut la faiblesse de consentir à sa déposition, fut dégradé jusqu'au diaconat et abandonné à l'empereur. Celui-ci l'emmena avec lui en Allemagne et le fit garder par Adaldag, évêque de Hambourg. Déjà une terrible épidémie qui avait ravagé l'armée de l'empereur semblait être un châtiment du crime de celui qui avait mis la main sur l'oint de Dieu. Adaldag traita son prisonnier avec les plus respectueux égards. Léon VIII étant mort, une députation de Rome vint redemander à l'empereur Benoît V; mais il était trop tard : Benoît était mort au commencement de juillet 965.

(1) Luitprand, I, 6, c. 11.

Jean XIII fut élu à sa place, et les cendres de Benoît furent transportées de Hambourg à Rome par les ordres de l'empereur Othon III.

Benoit VI, Romain, fut, après la mort de Jean XIII (5 ou 6 septembre 972), élu Pape en présence des envoyés de l'empereur, vers la fin de 972. Il confirma certains priviléges des églises métropolitaines de Salzbourg et de Trèves (1). L'empereur Othon Ier étant mort le 6 mai 973, et son fils Othon II étant fort occupé en Allemagne, les Italiens et surtout les Romains voulurent profiter des circonstances pour s'affranchir du joug de l'empereur. Le consul de Rome, Crescence, fils de la fameuse Théodora, d'accord avec l'ambitieux cardinal Francon, fils du Romain Ferrucci, s'empara du Pape, l'enferma dans le château Saint-Ange, où il mourut de faim ou étranglé par les ordres de Francon, qui se fit élire sous le nom de Boniface VII, mais fut obligé de s'enfuir, quelques mois après, par la crainte que lui inspirait le comte de Tusculum, et emporta à Constantinople les trésors qu'il avait enlevés à la basilique du Vatican. A sa place le parti des comtes de Tusculum éleva Donus II, qui ne régna que peu de mois, car nous trouvons dès le commencement de 973 Benoît VII sur le siége pontifical. D'après l'opinion de Giesbrecht (2), il n'y a pas eu de Pape Donus II, et Benoît VII aurait succédé immédiatement à Benoît VI, comme celui-ci à Jean XIII.

Benoit VII, de la famille des comtes de Tusculum, évêque de Sutri, fut élu en présence des envoyés de l'empereur après que Majolus, abbé de Cluny, eut refusé la dignité papale que lui avait offerte l'empereur Othon II. Il tint à Rome, la première année de son pontificat (975), un concile qui excommunia le cardinal Francon (l'antipape Boniface VII). Il donna en même temps à Sergius, évêque de Damas, chassé de son siége, l'église de Saint-Boniface et de Saint-Alexis, à Rome, et l'évêque grec y fonda un couvent de moines latins. En général Benoît VII se montra très-favorable aux couvents; il en restaura quelques-uns lui-même, par exemple celui de l'église Sainte-Croix, où il fut enterré; il confirma les droits et les priviléges de plusieurs autres (1).

Il ne fut pas moins équitable envers les évêques et leurs églises. Dès 975 il confirma, en faveur du dernier évêque de Lorch, Piligrin, certains priviléges qui semblaient violés par l'archevêque de Salzbourg, et ratifia ainsi les anciens droits diocésains de Passau sur les provinces actuelles de la haute et de la basse Autriche (2). Il confirma, par une bulle spéciale (3), les droits des archevêques de Trèves, et, dans un concile tenu à cette fin en 983, il transféra le respectable évêque de Mersebourg, Giseler, au siége archiépiscopal de Magdebourg (4).

Il se montra aussi plein de zèle pour la discipline ecclésiastique; en 983 il tint un concile contre la simonie (5). Pendant son pontificat Othon II entreprit sa malheureuse expédition contre les Grecs et les Sarrasins. Après la perte de la bataille de Basentello, l'empereur se vengea d'une manière terrible des Bénéventins et des Romains qui l'avaient abandonné durant le combat. Benoît fit transférer les reliques de l'apôtre S. Barthélemy de Bénévent à Rome, où on les déposa dans l'île du Tibre. Benoît, atteint d'une profonde mélancolie, mourut bientôt après (983). On peut citer, parmi les contemporains de Benoît, Roswitha de Gandersheim et

(1) Mansi, t. XIX, p. 38 et 45.
(2) *Annuaires de l'empire d'Allemagne sous Othon II*, Berlin, 1840, p. 141.

(1) Mansi, t. XIX, p. 55, 71.
(2) Lambecii *Bibl. Cæs.*, l. 2, p. 641 sq.
(3) Mansi, t. XIX, p. 57.
(4) Ibid., p. 77.
(5) Ibid.

Ulrich, évêque d'Augsbourg. La paix de l'Angleterre contrastait à cette époque avec les tristes luttes qui affligeaient l'Italie. Les rois Edgar et Édouard avaient beaucoup contribué à discipliner le clergé (1).

Benoît mourut après un règne honorable de près de neuf ans (983); il eut pour successeur Jean XIV.

BENOIT VIII, autrefois Jean, cardinal-évêque de Porto, de la famille des comtes de Tusculum, comme Benoît VII, succéda à Serge IV vers le milieu de 1012 et fut un bon Pape, qui remplit ses fonctions avec énergie et persévérance. Chassé de Rome, en 1012, par le puissant parti d'un certain Grégoire, qui lui avait disputé l'élection, Benoît se retira en Saxe, près de Henri II, empereur d'Allemagne, dont il réclama le secours. Henri, alors engagé dans une guerre contre la Pologne, ne se rendit en Italie qu'en septembre 1013 et arriva en février 1014 devant Rome. L'antipape Grégoire s'enfuit à l'approche de l'empereur, et Benoît était déjà remonté sur le siége apostolique lorsque l'empereur entra dans Rome. Le Pape alla au-devant de lui, lui offrit une pomme d'or ornée de deux rangées de pierres précieuses et d'une croix, que Henri, après le couronnement, envoya au couvent de Cluny. L'empereur Othon Ier avait déjà un globe de ce genre dans ses armes, et, si l'on ne peut pas attribuer à ce présent de Benoît l'origine du globe impérial, on ne peut cependant méconnaître la signification symbolique de son offrande. Le 14 février eut lieu le couronnement de l'empereur-roi et de sa femme Cunégonde, au Vatican, après que Henri eut promis préalablement d'être un vrai protecteur de l'Église et de rester fidèle en tout au Pape et à ses successeurs. D'après l'opinion reçue, l'empereur Henri II, immédiatement après son couronnement, confirma les priviléges et les donations de ses prédécesseurs en faveur du Saint-Siége, et augmenta le domaine du Pape par la donation de plusieurs églises et couvents d'Allemagne. Il doit aussi avoir déclaré à cette époque la liberté des élections papales, sous la condition que la consécration se ferait en présence des ambassadeurs de l'empereur. Le diplôme qui y est relatif, et qui se trouve dans Mansi (XIX, 331), paraît n'avoir été rédigé qu'à Bamberg, selon toute vraisemblance pendant la seconde apparition du Pape en Allemagne, en 1020. Lorsque l'empereur fut de retour dans ses États, les Sarrasins tombèrent de Sardaigne en Toscane et menacèrent les frontières des États de l'Église. Benoît les chassa, après une bataille de trois jours, aussi décisive que sanglante (1016), et les Pisans les expulsèrent totalement de la Sardaigne, ce qui leur valut de la part du Pape l'investiture du pays. Malgré ces guerres extérieures, Benoît était toujours préoccupé du bien-être de l'Église. Dans Ravenne il avait pris en main les droits de l'archevêque Arnold, frère de l'empereur, contre l'intrus Adalbert, et renouvelé la donation, déjà faite par ses prédécesseurs, à l'Église de Ravenne, des villes de Ravenne, Bologne, Imola, Faenza, Forli et Cervia. En 1018 il fulmina en faveur de son ami S. Odilon, évêque de Cluny, et des moines de ce couvent, une bulle d'excommunication contre leurs oppresseurs (1). Il tint ensuite au moins deux conciles, le premier à Rome, en 1015 : il n'est venu jusqu'à nous des actes de ce concile que le privilége d'un couvent (2); le second à Pavie, entre 1014 et 1020, au sujet de la continence des prêtres et surtout des fils des prêtres incontinents (3). Les sept décrets de ce concile obtinrent l'assentiment de l'empereur présent. Pendant

(1) Mansi, t. XIX, p. 61 sq.

(1) Mansi, t. XIX, p. 324.
(2) Ibid., t. XIX, p. 361.
(3) Ibid., t. XIX, p. 343-356.

ce temps, les Grecs avaient ravagé l'Apulie, et d'une part le progrès de leurs armes, de l'autre l'invitation de l'empereur à la consécration de la cathédrale de l'évêché nouvellement érigé de Bamberg (1), avaient déterminé le Pape à se rendre pour la seconde fois en Allemagne (1020). L'empereur le reçut avec de grands honneurs, lui fit cadeau de la ville de Bamberg, qui, sous Léon IX, fut échangée contre Bénévent. Benoît VIII s'occupa aussi de ce qui concernait la solennité du culte divin et l'ornement des églises. Il avait, sur les représentations du pieux empereur Henri II, introduit à Rome l'usage de chanter à la messe le Symbole de Nicée. Il fit cadeau de nombreuses reliques au couvent du mont Cassin, et, voulant améliorer le chant ecclésiastique, il appela à Rome le moine bénédictin Gui d'Arezzo, pour qu'il donnât au clergé des leçons sur la méthode de chant qu'il avait inventée. On vit sous son règne des ecclésiastiques qui avaient adopté les principes manichéens être condamnés par un concile d'Orléans à être brûlés (2), et des Juifs (1022) coupables sévèrement punis à Rome. Ce fut aussi sous son pontificat que fut reconnu l'ordre des Camaldules, fondé par S. Romuald.

Benoît VIII termina son active carrière dans la première moitié de l'an 1024, et il eut pour successeur son frère, sous le nom de Jean XIX. D'après une vision racontée dans les œuvres de S. Pierre Damiens (3), Benoît VIII fut obligé d'expier ses fautes dans le Purgatoire jusqu'au jour où il fut délivré par les prières de S. Odilon et de ses moines et par les aumônes de son frère et de son successeur.

Benoit IX (Théophylacte), fils d'Albéric, comte de Tusculum, neveu de Benoît VIII et de Jean XIX, succéda à ce dernier dans la seconde moitié de l'année 1033. Il n'était âgé que de dix-huit ans et se trouvait être le septième Pape de la famille de Tusculum. Quoique parvenu au siége pontifical par simonie (car c'étaient les riches cadeaux de son père qui avaient déterminé son élection), et quoiqu'il profanât son caractère par toute espèce de crimes, il fut reconnu chef légitime de l'Église, jusqu'à son abdication, en 1044.

Avant cette époque, en 1036, il assembla à Rome un concile dans lequel André, évêque de Pérouse, remit trois couvents entre ses mains, et lui-même donna le pallium à trois archevêques, intervint dans la discussion entre les patriarcats de Grado et d'Aquilée (1), prétendit dispenser de ses vœux monastiques Casimir, fils du roi de Pologne, et canonisa le moine Siméon de Syracuse, qui avait terminé son austère et sainte vie en 1035 à Trèves. L'empereur Conrad II le reconnut aussi pour Pape légitime, le reçut avec de grands honneurs, en 1037, dans une rencontre à Crémone, et le ramena plus tard à Rome, d'où les Romains l'avaient chassé en 1038. Adonné à tous les vices, Benoît fut contrait de fuir une seconde fois (1044) devant les Romains, qui, soulevés par le consul Ptolémée et séduits par l'argent de son compétiteur, élurent à sa place, sous le nom de Sylvestre III, Jean, évêque de Sabine; mais Benoît, aidé de ses parents, vint à bout de son adversaire après quelques mois. Alors, espérant vivre plus librement et plus commodément comme simple particulier, et craignant en outre la haine croissante du peuple, il résigna sa charge en faveur de l'archiprêtre Jean, homme pieux, moral, de bonne renommée et de bon vouloir, après toutefois que Jean lui eut offert et compté une forte

(1) *Voy.* l'article Bamberg.
(2) Mansi, t. XIX, p. 373.
(3) *In Vita S. Odilonis*, et *Epist. ad Nicolaum II.*

(1) Mansi, t. XIX, p. 605.

somme, lui eut promis de lui abandonner les revenus que le Saint-Siége tirait d'Angleterre, et se fut assuré par des dons d'argent le suffrage des gens les plus influents parmi le peuple. Jean, qui fut Pape sous le nom de Grégoire VI, crut devoir recourir à ces tristes remèdes pour garantir l'Église de maux plus grands encore. Mais Benoît se repentit bientôt d'avoir résigné ses fonctions, et, s'appuyant de nouveau sur sa famille, reparut comme Pape. Il y eut alors trois Papes en face les uns des autres. L'Église était profondément humiliée, ses biens étaient dissipés entre des mains étrangères, et Grégoire dut recueillir des aumônes auprès des princes étrangers pour pouvoir restaurer l'église des Apôtres.

Rome et ses environs étaient remplis de brigands, devant lesquels même les offrandes déposées sur l'autel n'étaient pas sûres; Grégoire, à la tête d'une force armée, rétablit la tranquillité. Henri III, empereur d'Allemagne, qui était venu en Italie, en 1046, mettre un terme au schisme, parvint à faire abdiquer Grégoire VI, au concile de Sutri; il fit déposer et enfermer Sylvestre III. Il désigna en même temps Suidger, évêque de Bamberg, comme un prêtre capable et digne de la papauté; Suidger fut en effet élu, prit le nom de Clément II, et couronna l'empereur. Malheureusement, le pieux et grave Clément mourut trop tôt, et Benoît IX, auquel, au concile de Sutri, on n'avait plus songé, parce qu'il avait résigné antérieurement, s'empara pour la troisième fois du siége pontifical vacant, et s'y défendit pendant huit mois sous la protection du parti de Tusculum. Benoît ne quitta Rome que le jour où le Pape Damas II, nouvellement élu, fut intronisé (17 juillet 1048), et, d'après l'opinion de quelques-uns, se retira, touché de repentir, et sur le conseil du vieux abbé Barthélemy, dans le couvent de Grotta Ferrata, près de Frascati, où il mourut en 1056; mais, d'après Pierre Damiens (1), il paraît être mort impénitent. — Avant cette époque, et dans l'intervalle de 1048 à 1058, l'Église avait été vigoureusement gouvernée par Léon IX (1048—1054), Victor II (1055—1057), et Étienne IX (1057—1058), lorsqu'après la mort de ce dernier (à Florence, le 29 mars 1058) le parti des comtes de Tusculum parvint encore une fois, par la corruption et la violence des armes, à mettre sur le trône pontifical Jean Mincius, cardinal-évêque de Vellétri, de la maison des comtes de Tusculum, sous le nom de

Benoit X; mais il ne sut se maintenir que pendant près de neuf mois. Les Romains avaient promis par serment au Pape Étienne IX, peu avant sa mort, de ne pas procéder à l'élection d'un nouveau Pape avant qu'Hildebrand, archidiacre de l'Église romaine, fût revenu de son ambassade en Allemagne; mais le parti des comtes de Tusculum, c'est-à-dire de la noblesse romaine, et la portion la plus mauvaise du clergé, dirigée par des cardinaux mondains, ayant profité de l'absence d'Hildebrand pour imposer Benoît X à l'Église, les cardinaux plus sérieux, et à leur tête Pierre Damiens, cardinal-évêque d'Ostie, protestèrent contre l'intronisation tumultueuse du candidat de Tusculum, qui s'était fait ordonner par l'archiprêtre d'Ostie, comme on le lit dans une lettre de P. Damiens, et les cardinaux furent tous obligés de fuir de Rome. Décidés à accepter plutôt un Pape proposé par la cour d'Allemagne qu'un Pape imposé par l'indigne faction des nobles de Rome, les cardinaux, avant de quitter la ville, envoyèrent une députation à l'impératrice Agnès, mère et tutrice du jeune roi Henri IV, pour lui déclarer qu'ils étaient résolus à garder au roi Henri la fidélité qu'ils avaient promise à son père, et qu'ils

(1) *Epist. ad fratres Eremi.*

étaient prêts à élire l'homme que leur désignerait la cour d'Allemagne. Hildebrand, qui, à son retour, se trouvait arrêté à Florence, et qui connaissait les désirs de l'impératrice, réunit les cardinaux dispersés et les grands de Rome à Sienne, et dirigea l'élection sur Gérard, évêque de Florence, qui prit le nom de Nicolas II.

L'élection terminée, les cardinaux envoyèrent une députation en Allemagne pour obtenir la reconnaissance du nouvel élu. En effet Nicolas II fut reconnu, et le duc Godefroi, mari de la riche princesse Mathilde, marquise de Toscane, fut chargé d'accompagner le nouveau Pape à Rome et d'en chasser l'intrus Benoît X. Un concile de Sutri, assemblé par lui sur ces entrefaites, prononça la déposition et l'excommunication de Benoît X. Lorsque Nicolas s'approchait avec sa brillante suite des murs de Rome, Benoît déposa les insignes de la papauté et se retira à Vellétri. Quelques jours après l'intronisation de Nicolas, Benoît se jeta à ses pieds, obtint d'être relevé de l'excommunication, mais ne fut admis qu'à la communion des laïques. Il mourut en avril 1059. Pierre Damiens le dépeint comme un homme extrêmement ignorant et grossier.

BENOIT XI (S.) (Nicolas Boccasini), cardinal-évêque d'Ostie, succéda à Boniface VIII (✝ 11 octobre 1303). Le 22 octobre 1303 il fut élu à l'unanimité et au premier tour de scrutin. Né à Trévise, de basse extraction, il entra à l'âge de quatorze ans dans l'ordre des Dominicains, dont il devint général; sa science et sa piété le firent élever par son prédécesseur à la dignité de cardinal-évêque d'Ostie. Après avoir rempli plusieurs missions importantes en Hongrie, en Pologne et dans le midi des contrées slaves, il resta fidèle au malheureux Boniface VIII, à Anagni, pendant que les autres cardinaux s'enfuyaient, et lorsqu'il fut devenu Pape, en mémoire de l'éminent prisonnier, il en prit le prénom et s'appela Benoît. On le désigne sous le nom de Benoît XI, quoique Benoît X n'ait pas été un Pape légitime. Quatre mois s'étaient écoulés depuis l'élection de Benoît lorsque Philippe-le-Bel, roi de France, lui envoya une ambassade chargée de lui présenter les lettres de félicitations les plus respectueuses, mais dans lesquelles le roi désignait le prédécesseur du Pape comme un faux pasteur. Les ambassadeurs avaient plein pouvoir de traiter avec le Pape du différend qui s'était élevé entre Boniface et Philippe-le-Bel, et de recevoir l'absolution des peines ecclésiastiques que le roi avait pu encourir. Le Pape accueillit avec la grâce et la douceur qui lui étaient particulières les envoyés et la lettre royale, déclara, sans en avoir été prié, le roi relevé de toute censure, et l'annonça au roi lui-même dans un rescrit pontifical du 2 avril 1304. Il rendit, par quatre décrets successifs, à l'université de Paris les droits de promotion; abolit, en vertu de la plénitude de son autorité apostolique, la suspension des grâces et indults apostoliques, les réserves papales relatives aux prélatures vacantes, et enfin l'excommunication que Boniface avait prononcée contre les adversaires ecclésiastiques et laïques de sa personne et du Saint-Siége en France, et annula ainsi tous les actes de son prédécesseur contre le roi et son royaume, contre ses conseillers, officiers et serviteurs. Seuls le chancelier Guillaume de Nogaret, et ceux qui avaient personnellement mis la main sur Boniface, comme Sciarra Colonna, furent exclus de cette faveur, ou plutôt furent tenus de comparaître devant le Pape, dans un délai déterminé, pour être relevés de l'excommunication prononcée contre eux.

Benoît, à la prière instante du roi, fit grâce aux cardinaux Jacques et Pierre Colonna, sans toutefois leur rendre ni leurs biens ni leurs dignités. Ces dispo-

sitions pacifiques et bienveillantes que Benoît XI proclamait si haut à l'égard de la France l'animèrent également dans les efforts qu'il fit pour apaiser les factions qui se combattaient dans Florence et les dissensions élevées entre l'empereur Albert et l'archevêque de Mayence. Il parut aussi vouloir réveiller la pensée des croisades; mais les jours de son règne étaient comptés. Il mourut le 6 juillet 1304 à Pérouse, où il était avec la cour romaine. Il est probable qu'il fut empoisonné. Benoît était un homme pieux, doux et humble; il fut glorifié après sa mort par des miracles, et rangé, à dater de 1733, au nombre des saints. Il avait donné une preuve touchante de son humilité après son élévation à la papauté. Sa mère, encore vivante, étant allée le voir en un appareil fastueux, pour honorer par là sa haute dignité, il ne la laissa pas avancer, disant que sa mère n'était ni noble, ni aussi noblement vêtue; mais, lorsqu'elle revint dans le modeste costume de sa condition, il la serra dans ses bras et lui montra le plus profond respect. Il reste de ce Pape des commentaires sur une partie des Psaumes et sur l'Évangile de S. Matthieu, un petit traité sur les usages ecclésiastiques et plusieurs sermons. Le *Bullarium magnum* (1) renferme deux bulles de ce Pape en faveur des Servites et des moines Célestins. Parmi les cardinaux nommés par Benoît se distingua un confrère de son ordre, Nicolas-Martin de Prato, cardinal-évêque d'Ostie, qui fut plus tard très-favorable au parti français, et que Benoît avait déjà employé, mais avec peu de succès, pour apaiser les troubles de Florence.

Après une vacance de siége de près d'un an, Clément V succéda à Benoît XI. Ce fut lui qui transféra la résidence des Papes à Avignon (2).

(1) Lugduni, 1692, t. I, p. 207 et 208.
(2) *Voy.* cet article.

Benoît XII (Jacques de Nouveau), surnommé *Fournier*, fils d'un boulanger de Saverdun, dans l'Ariége, entra dans l'ordre de Cîteaux, devint abbé, évêque de Pamiers, et plus tard de Mirepoix. Le 18 décembre 1327 son prédécesseur, Jean XXII († 4 décembre 1334), le nomma cardinal-prêtre, et son habit monastique le fit surnommer le cardinal blanc. Son érudition théologique et canonique, son activité épiscopale le mirent en grande considération. Il fut le troisième Pape qui résida à Avignon; il avait été unanimement élu, le 20 décembre 1334, après que Jean de Comminge, cardinal-évêque de Porto, eut renoncé au pontificat, parce qu'il ne voulait pas accepter la condition du parti français, qui cherchait à empêcher le retour des Papes en Italie.

Benoît XII ne fit pas non plus de promesse de ce genre, car c'était un Pape actif et droit, qui voyait clairement ce qui manquait à l'Église et cherchait de toutes ses forces à y remédier. Un de ses huit biographes, dans Baluze, l'élève au-dessus de tous ses prédécesseurs du même nom et vante sa grande piété, son zèle à remplir ses devoirs et son humilité. Le lendemain de son élection il distribua 100,000 florins à ses cardinaux nécessiteux, et le 8 janvier 1335 il se fit couronner dans l'église des Dominicains d'Avignon. Le lendemain il adressa une encyclique à tous les évêques et à tous les princes et une lettre aux abbés de l'ordre de Cîteaux. Le 10 du même mois il renvoya à leur église une foule d'ecclésiastiques intrigants qui assiégeaient la cour d'Avignon, dans l'espoir d'obtenir quelque nouveau bénéfice, et qui devaient être rendus dans leurs résidences pour le jour de la Purification, s'ils n'avaient une cause légitime, approuvée par le Pape, de s'arrêter plus longtemps à la cour. Du 24 au 30 janvier il s'occupa de l'examen des demandes des cardinaux, et le 31 mai il révoqua toutes

les commendes de cathédrales et d'abbayes, toutes les expectatives que les derniers Papes avaient distribuées, n'exceptant de sa mesure que les cardinaux et les patriarches. Pour empêcher les abus dans l'avenir, il ordonna l'enregistrement de toutes les requêtes signées par lui, et, par une constitution propre du 18 décembre 1335 (1), il restreignit les honoraires des visiteurs. Enfin, par une autre constitution du 19 décembre 1339, il abolit la mesure inconvenante qui chargeait des étrangers des examens prescrits pour ceux qui demandaient un bénéfice (2).

En même temps qu'il opérait ces importantes réformes il s'occupa de la question soulevée par Jean XXII sur l'état des bienheureux dans le ciel et des damnés dans l'enfer, avant la résurrection de la chair. Déjà, dans un sermon du 2 février 1335, il avait attribué aux bienheureux la claire vision de Dieu avant le jugement dernier, et, le 4 février, il fit un appel à tous les partisans de l'opinion de son prédécesseur pour entendre leurs motifs. Le 6 juillet il fit lire et examiner devant une assemblée de théologiens et de cardinaux son propre ouvrage *de Statu animarum ante generale judicium* et douze *questions* sur le même sujet. Enfin, le 29 janviers 1336, il promulgua la constitution *Benedictus Deus* (3), qui décide cette question, traitée encore plus explicitement aux conciles de Florence (4) et de Trente (5).

Dans l'année de son pontificat à laquelle appartiennent tous les actes que nous venons de citer, parurent devant Benoît, le 6 juillet 1335, des envoyés de Rome, auxquels, sans en fixer le moment, il promit de revenir à Rome. Il exprima dans un consistoire public la résolution de transférer sa résidence à Bologne, dans le cas où les habitants de cette ville lui promettraient obéissance et fidélité ; mais les rapports des envoyés chargés de faire une enquête sur les dispositions des Bolonais et des États de l'Église ne furent pas favorables. L'hostilité des Bolonais dura jusqu'en 1340. Benoît, en attendant, bâtit pour lui et les cardinaux un nouveau et somptueux palais dans Avignon, à la place de celui des évêques. Raynald et la plupart des historiens admettent que ce fut surtout Philippe VI, roi de France, et les cardinaux français qui suscitèrent des obstacles au retour du Pape en Italie, ainsi qu'une réconciliation entre le souverain Pontife et l'empereur Louis de Bavière, excommunié par le Pape Jean XXII.

Le caractère mobile de Louis peut en avoir été également la cause ; toujours est-il certain que le Pape se montra très-disposé à cette réconciliation, et envoya, peu après son intronisation, faire des propositions amiables à l'empereur, et qu'il ne renouvela pas l'anathème antérieurement prononcé contre celui-ci. Il est tout aussi certain qu'à dater de 1335 Louis se montra disposé à tout ce qui lui était demandé de raisonnable, et une ambassade d'évêques allemands vint en 1338 prier le Pape de relever l'empereur repentant de la sentence d'excommunication, sans pouvoir y réussir. Les troubles de l'Allemagne n'en devinrent que plus grands. Un nombre considérable de moines et d'ecclésiastiques considéraient toujours comme obligatoire l'interdit lancé contre Louis, tandis que les princes, à la diète de Francfort de 1338, en déclarèrent Louis complétement affranchi, et proclamèrent perturbateurs du repos public les ecclésiastiques qui reconnaissaient encore la validité de l'interdit. La polémique se renouvela plus vive et plus passionnée que jamais entre les partisans du Pape et ceux de l'empereur,

(1) Mansi, t. XXV, p. 987.
(2) *Bullar. Magn.*, t. I, p. 274, Lugd., 1692.
(3) Mansi, t. XXV, p. 985.
(4) Sess. ultim.
(5) Sess. 25.

lorsque, le 6 juillet de la même année, les princes électeurs réunis à Rhensée proclamèrent leurs droits électoraux d'une façon attentatoire aux droits du Pape. Guillaume d'Occam fut un des écrivains qui rabaissa le plus la considération due au Pape. Peu avant la mort de Benoît, l'ennemi mortel de l'empereur, le roi Philippe VI, intervint en sa faveur, parce qu'il en attendait d'importantes concessions; mais le Pape résista, entrevoyant fort bien que cette intervention n'était qu'apparente.

Benoît fut plus heureux dans les mesures relatives aux affaires politiques de l'Italie, en transmettant aux chefs des plus puissantes familles de la haute Italie une sorte de vicariat de l'empire, qui devait empêcher de plus graves désordres. Quoiqu'on puisse reprocher à Benoît quelque faiblesse vis-à-vis du roi de France, principalement dans l'affaire de l'empereur, le trait de hardiesse apostolique suivant mérite d'être rappelé.

Le roi Philippe VI, sous prétexte d'une croisade en Terre-Sainte, avait obtenu du Pape Jean XXII la jouissance des decimes prélevés sur ses sujets; Benoît revoqua cette faveur lorsqu'il vit qu'il n'y avait rien de sérieux dans ces projets de croisade du roi. Philippe s'étant rendu personnellement à Avignon en 1336 pour obtenir du Pape le retrait de sa révocation, Benoît se défendit contre les prétentions du roi de France en disant : « Si j'avais deux âmes, j'en sacrifierais volontiers une pour vous accorder votre demande; mais, comme je n'en ai qu'une et que je désire la sauver, veuillez restreindre votre demande de manière qu'elle ne blesse pas Dieu et ne mette pas mon âme en danger. » Sa haine du népotisme est également digne des louanges de l'histoire. Ce ne fut qu'à grand'peine qu'on parvint à lui arracher la nomination à l'archevêché d'Arles d'un homme, d'ailleurs fort digne, qui était son neveu; mais il ne voulut jamais le créer cardinal. Il donna sa nièce, dont de grands personnages avaient demandé la main, en mariage à un marchand peu aisé de Toulouse. Il avait coutume de dire que le prêtre selon l'ordre de Melchisédech n'a ni père, ni mère, ni famille. Il mettait tant de précaution à nommer aux bénéfices vacants qui étaient réservés au Saint-Siége que ces vacances duraient souvent fort longtemps. Sa grande attention se porta sur la réforme des ordres monastiques, aussi bien des Bénédictins, des Cisterciens et des chanoines réguliers de Saint-Augustin (1), que des ordres mendiants. Les constitutions qu'il promulgua à cet égard, du 12 juillet 1335 pour les Cisterciens, du 20 juin 1336 pour les Bénédictins, du 15 mai 1339 pour les chanoines réguliers de Saint-Augustin (2), se trouvent dans le Bullaire (3). Pagi (4) mentionne une constitution du 28 novembre 1336, pour la réforme des Minimes et des Clarisses. Les progrès des Turcs effrayèrent l'empereur Andronic, qui envoya des ambassadeurs à la cour d'Avignon et demanda avec instance la tenue d'un concile qui amènerait la réconciliation des deux Églises; mais la négociation resta sans résultat, comme sous Jean XXII. Une pièce historique de ce pontificat est la lettre qu'un kan mongol envoya par André Frank, en 1338, à Benoît XII (5). En 1341 Benoît chercha à réfuter, dans une lettre adressée au roi et au patriarche des Arméniens unis, plusieurs erreurs qui se trouvaient dans leurs ouvrages. Parmi les écrits que laissa Benoît XII il faut citer surtout l'ouvrage indiqué plus haut : *de Statu animarum ante generale judicium*; des sermons sur les fêtes de l'année;

(1) *Voy.* AUGUSTINS.
(2) *Voy.* ERMITES AUGUSTINS.
(3) *Bullarium magnum*, t. I, p. 233 sq.
(4) *Breviarium*, t. IV, p. 93.
(5) Jos. Palatti, *Gesta Pontif.*, Venet., 1688, t. III, p. 262.

plusieurs ouvrages de droit ecclésiastique, concernant la réforme des ordres religieux, parmi lesquels ses *Commentaria adversus fraticellos*, qu'il avait excommuniés dès son entrée en charge; des commentaires sur les Psaumes et quelques poëmes. On trouve de nombreuses lettres et beaucoup de constitutions de ce Pape dans Waddingus (1). Benoît mourut le 25 avril 1342 et eut pour successeur Clément VI. L'histoire que racontent Squarciaficus et Mornæus, d'une déclaration d'amour faite par Benoît XII à la sœur du poëte Pétrarque, couronné à Rome en 1338, qui était fort belle, est catégoriquement réfutée par le simple silence du poëte, qui n'était en aucune façon favorable à la cour d'Avignon.

Benoit XIII (Pierre-François), de la famille des ducs d'Orsini-Gravina, né à Gravina, dans le royaume de Naples, le 2 février 1649, entra malgré ses parents, le 12 août 1667 dans l'ordre des Dominicains et y prit le nom de Vincent-Marie. Clément IX approuva sa vocation et parvint à calmer sa famille. Le frère Vincent-Marie s'adonna avec ardeur à la science. Le 22 février 1672, le Pape Clément X, allié de sa famille, éleva le pieux moine au cardinalat, qu'il eut de la peine à lui faire accepter; un peu plus tard il fut nommé archevêque de Manfrédonia. Après la mort de Clément X (1676) il se distingua parmi les cardinaux surnommés les *zelanti*, qui s'étaient conjurés pour nommer Pape celui des cardinaux qu'abstraction faite de tout intérêt le collége entier considérerait comme le plus digne. Le Pape Innocent XI lui donna, en 1680, l'évêché de Césène, en Romagne, et en 1680 l'archevêché de Bénévent, où il résida presque constamment jusqu'au moment où il fut élu Pape, et où il vécut, enseigna et agit en véritable évêque. Nous en trouvons les preuves dans deux conciles provinciaux qu'il tint en 1693 et 1698, dans son zèle à prêcher, dans sa sollicitude pour les droits de son archevêché, et surtout dans sa bienfaisance à l'égard des pauvres, qui éclata particulièrement à la suite d'un tremblement de terre, lequel mit ses propres jours en danger (1688). Quoique cardinal et archevêque, il vivait comme un simple moine, remplissant ses moments libres par des exercices de dévotion et par la composition d'écrits théologiques (1). Cependant le Saint-Siége avait été vacant quatre fois, et le cardinal Orsini avait été constamment dans la pensée des cardinaux zelanti. Enfin, à la mort d'Innocent XIII (8 mai 1724), après de longues négociations, les cardinaux tombèrent d'accord, et le 29 du même mois ils élurent Orsini, qui toutefois n'accepta qu'avec des larmes et par l'ordre exprès du général des Dominicains, le Père Pépin. Orsini prit d'abord le nom de Benoît XIV; mais ayant réfléchi que Pierre de Luna (2) n'avait été, sous le nom de Benoît XIII, qu'un Pape schismatique, il s'appela Benoît XIII. Sa nomination causa une grande joie, car sa sincère humilité, l'austérité de sa vie et son zèle épiscopal lui avaient valu le respect universel. Son premier souci, comme pasteur suprême de l'Église, fut la restauration de la discipline ecclésiastique. Il fit paraître à ce sujet plusieurs édits contre le luxe des cardinaux et concernant l'habit ecclésiastique. Ses constitutions, au nombre de quatre-vingts, se trouvent dans *Continuatio magni Bullarii Romani., edit. Luxemburg.*, t. II, 1727, p. 472-507; t. IV, 1730, p. 226-412. Durant le jubilé de 1725 il remplit lui-même les fonctions de grand-péni-

(1) *Annal. Minor.*, t. III, p. 424-477. *Regesta*, p. 241-262.

(1) *Opp. theol.*, Rom., 1728, 3 t. in-fol.

(2) *Voy.* cet article.

tencier. Il songea aussi sérieusement à rétablir la pénitence publique. Il créa, en faveur des séminaires épiscopaux, une congrégation spéciale, *Congregatio Seminariorum*.

Au concile de Latran de 1725 il fit reconnaître la bulle *Unigenitus*, qu'il réussit aussi à faire accepter au cardinal de Noailles, archevêque de Paris (1728). Il ajouta, à la demande du cardinal Prosper Lambertini, dans les litanies des Saints, après le nom de S. Jean-Baptiste, celui de S. Joseph, et accorda diverses indulgences à ceux qui réciteraient dévotement l'Angélus (1) au moment où on le sonne. Il canonisa un certain nombre de saints, dont les plus connus sont : Pérégrinus Latiosus, Jean de la Croix, Louis de Gonzague, Stanislas Kostka et Jean Népomucène. Il conserva, quoique Pape, l'archevêché de Bénévent, qui lui était devenu cher, et le fit administrer par un vicaire; il alla le visiter deux fois pendant son pontificat, au printemps de 1727 et 1729. Il fit en 1726 la dédicace solennelle de l'église de Saint-Jean de Latran, restaurée sous ses prédécesseurs; couronna le poëte Perfetti de Sienne, couronnement dont il n'y avait plus eu d'exemple à Rome depuis Pétrarque. Son grand amour de la paix lui fit régler définitivement les affaires, pendantes depuis Clément XI, relatives aux priviléges de la monarchie sicilienne, en annulant la constitution de Clément XI, et en accordant à l'empereur Charles VI, comme roi de Naples et de Sicile, ainsi qu'à ses successeurs, l'institution d'un jury ecclésiastique en troisième instance, toutefois en réservant au Saint-Siége les affaires les plus importantes. Il obtint de l'empereur Charles VI la restitution de Comachio, que les Impériaux occupaient depuis 1708. Il apaisa les différends élevés entre le Saint-Siége et Victor-Amédée de Savoie et de Sardaigne, en concédant au roi le patronage de la totalité des églises et des couvents de son pays, mais non les revenus des charges vacantes, et en accordant le chapeau de cardinal au nonce à son retour de Turin. Il fut moins heureux vis-à-vis de Jean V, roi de Portugal, qui, prétendant, d'après le privilége d'autres puissances catholiques, avoir le droit de proposer des cardinaux dits de la couronne, avait exigé le chapeau pour le nonce Vincent Bicchi, que sa conduite ambiguë avait fait rappeler de Lisbonne, et, sur le refus du Pape, fondé sur une protestation de tout le collége des cardinaux, avait rappelé tous les Portugais de Rome, défendu toute communication avec le Saint-Siége, et cherché à entraver l'envoi des aumônes habituelles des couvents portugais, de même que les demandes de dispenses de mariage adressées à Rome dans certaines circonstances. L'office de Grégoire VII, dont le nom était depuis longtemps dans le Martyrologe romain, lui suscita aussi des désagréments dans plusieurs cours, parce que les leçons faisaient mention de l'excommunication et de la déposition de Henri IV. Benoît XIII ne règna que cinq ans, huit mois et trois jours, et mourut le 21 février 1730. Il avait nommé vingt-neuf cardinaux pendant son pontificat. Tout en rendant justice à ses vertus et à ses sentiments paternels envers son peuple, on ne peut méconnaître que son rapide règne eut des parties obscures, et la tristesse qui suivit sa mort n'approcha pas de la joie qu'avait excitée son élection; car il avait accordé toute sa confiance à l'avide et hypocrite cardinal Nicolas Coscia, qu'il avait nommé cardinal coadjuteur de Bénévent. L'avarice de cet indigne favori causa les plus grands dommages à la Chambre apostolique, attira fréquemment le mépris sur le Saint-Siége, dont le cardinal faisait acheter à son profit les moindres faveurs. Benoît XIII eut pour successeur Clément XII.

(1) *Voy.* SALUTATION ANGÉLIQUE.

Benoit XIV (Prosper-Laurent Lambertini), né à Bologne le 31 mars 1675, d'une ancienne famille, vint, à l'âge de treize ans, à Rome, fréquenta le collége Clémentin, y montra l'assiduité dont il avait fait preuve à Bologne, et se distingua surtout dans la théologie et le droit canon. A cette culture assidue de ses capacités naturelles se joignaient un caractère doux et serein, des mœurs irréprochables et une piété sincère. Ses études achevées, il devint successivement avocat consistorial, promoteur de la foi, chanoine théologien de Saint-Pierre au Vatican, prélat domestique, consulteur du S.-Office, assesseur des congrégations des Rites, des Immunités, de la Résidence des évêques et de la *Signatura gratiæ*. Plus tard Clément XI le nomma secrétaire de la congrégation des Conciles et recteur de l'université romaine. Malgré la fatigue de tant de charges il consacrait tout son temps libre aux études de théologie et de droit ecclésiastique, au commerce des savants, gardant toujours sa sereine et aimable cordialité. Innocent XIII le nomma, en 1722, canoniste de la Pénitencerie, et Benoît XIII, qui estimait fort son expérience des affaires et son érudition, l'appela dans différentes congrégations extraordinaires, notamment dans l'affaire du livre de Quesnel, le nomma successivement archevêque de Théodosie *in partibus*, puis d'Ancône, et enfin cardinal-prêtre. Sa nomination fut promulguée le 30 avril 1728. Bientôt après Lambertini se rendit dans son nouveau diocèse. En 1731 (avril) il fut transféré par Clément XIII, successeur de Benoît, au siége archiépiscopal de Bologne, sa ville natale, et y vécut, jusqu'à la mort du Pape, entièrement consacré aux affaires de son diocèse et à ses études favorites. Il en a laissé comme preuves ses *Institutiones ecclesiasticæ*, recueil de lettres pastorales et autres documents épiscopaux qui a été très-souvent réimprimé et répandu dans d'autres diocèses; puis son œuvre classique *de Servorum Dei beatificatione et canonisatione*, en 4 vol.; de plus ses *Questiones canonicæ*; son livre *de Sacrificio Missæ*, et son ouvrage *de Festis D. N. J.-C. et B. M. V.*, ainsi que les vies de quelques saints qui sont honorés à Bologne.

Il s'occupait dès lors de son célèbre ouvrage *de Synodo diœcesana*, qu'il publia durant sa papauté. Il acquit, pendant les dix années qu'il passa dans sa ville natale, l'estime universelle par ses immenses travaux, par son zèle à maintenir la discipline du clergé, à restaurer et embellir les églises, par son amabilité, sa bonté et son désintéressement. Il se conduisit à l'égard du Pape Clément XII avec un courage aussi noble que rare, qui ne lui fit pas perdre ses bonnes grâces. Après la mort de Clément XII, le cardinal Lambertini entra au conclave le 5 mars. Les cardinaux dévoués aux Bourbons portaient Aldobrandini, mais ils ne purent lui gagner la majorité des voix nécessaire. Albani, persuadé de l'inutilité de leurs efforts, proposa Lambertini, qui, contre son attente, fut élu le 17 août 1740, et prit, probablement par reconnaissance pour la mémoire de Benoît XIII, qui l'avait créé cardinal, le nom de Benoît XIV.

On raconte qu'un jour que les cardinaux du conclave ne pouvaient s'entendre il leur dit en plaisantant : « A quoi bon toutes ces recherches? Voulez-vous un saint : prenez Gotti; voulez-vous un politique : prenez Aldobrandini; voulez-vous un bon vieux : prenez-moi. » Benoît XIV, toujours gai et serein, aimait à faire des plaisanteries. Il n'avait, du reste, aucune espérance de devenir Pape; il n'appartenait à aucun parti dans le conclave, et ce qui le prouve c'est que pendant six mois on ne pensa pas à lui, et que son nom fut cité pour la première fois au moment où Albani, sans y attacher d'importance, le mit en avant.

Benoît XIV justifia d'une manière éclatante les suffrages de ses collègues ; il fut un Pape aussi consciencieux, aussi pieux que patient et éclairé, sincère, bienveillant, noble et simple dans son commerce, soigneux du bien-être de ses sujets, prudent dans le choix de ses ministres et de ses amis. A l'extérieur il sut sauvegarder la dignité du Siége apostolique par une condescendance si raisonnable et une si sage modération que tous les princes, protestants et catholiques, le respectaient également; mais son goût naturel pour la science le détournait facilement des affaires publiques, et il n'était jamais plus heureux que dans sa bibliothèque privée, où il avait coutume de travailler. Ses travaux étaient appréciés par les protestants comme par les Catholiques, et on le compte parmi les Papes les plus savants qui aient jamais été assis sur le siége de S. Pierre. Il continua étant Pape le commerce épistolaire qu'il avait noué avec les principaux savants de son temps. Pendant son règne de dix-huit ans il s'occupa aussi beaucoup de tout ce qui pouvait ennoblir le culte divin, en bâtissant plusieurs églises à Rome, telle que celle de Saint-Marcel; en en restaurant d'autres à grands frais et en les ornant des plus belles mosaïques, telle que la Basilique libérienne, etc.; en rehaussant la solennité des fêtes de la sainte Vierge et des princes des Apôtres; en destinant la basilique du Vatican aux cérémonies de la béatification et de la canonisation (parmi les cinq héros chrétiens canonisés par lui figure Fidèle de Sigmaringen); en accordant des priviléges et des honneurs particuliers à diverses églises respectables par leur antiquité, comme l'église du tombeau de S. François à Assise. Par contre, à la demande des princes intéressés, il diminua le nombre des jours de fête, d'abord (1748) pour la Sicile et la Toscane, plus tard pour la Sardaigne et l'Autriche, puis pour les États de l'Église eux-mêmes. Il prit un soin particulier de la publication des livres liturgiques, veilla à une édition plus correcte du Rituel romain, du Cérémonial et du Pontifical, et surtout du Martyrologe romain, que Jean V, roi de Portugal, fit publier à ses frais. En 1750 on célébra à Rome le jubilé universel, auquel Benoît lui-même s'était préparé avec une touchante dévotion. Les précautions prises par le Pape au sujet des nombreux étrangers que cette solennelle pénitence attirait à Rome furent parfaites. Benoît XIV insista très-sérieusement sur la nécessité d'accomplir consciencieusement la loi du jeûne, condamna sévèrement le duel, les maximes relâchées en morale, et renouvela la défense des sociétés de francs-maçons par un bref spécial du 17 mars 1751, qui les condamnait. Il exigea des curés et de leurs remplaçants que la messe des dimanches et fêtes fût appliquée à la paroisse, et il promulgua diverses ordonnances importantes relatives à l'administration du sacrement de Pénitence. Il se prononça très-sévèrement contre les mariages mixtes. Il contribua, conjointement avec les cardinaux, pour une forte somme, à la construction de l'église catholique de Sainte-Hedwige, à Berlin, en 1747, et il favorisa d'une manière toute spéciale la société des nobles qui se forma en Hongrie pour la propagation et la défense de la foi catholique. Il forma, afin que l'Église eût toujours de dignes chefs, une congrégation de six cardinaux chargés d'examiner la vie des candidats présentés pour l'épiscopat. Il promut 64 cardinaux, érigea plusieurs évêchés nouveaux en Amérique et en Europe (il faut compter ici l'ancienne abbaye de Fulde). Il indemnisa, en lui accordant le pallium, l'évêque de Wurzbourg des droits qu'il perdit sur une partie du nouveau diocèse. Il garda, quoique Pape, le diocèse de Bologne, tant que le séminaire ne fut pas achevé

et que la restauration de l'église métropolitaine ne fut pas terminée. Dans la discussion relative aux cérémonies chinoises et du Malabar observées par les naturels du pays, il s'éleva avec vigueur contre ces cérémonies et ces usages, et interdit par sa bulle *Ex quo singularis* (1742) celles de la Chine, et par la bulle *Omnium sollicitudinem* (1744) celles du Malabar, en tant qu'elles lui paraissaient superstitieuses et abusives. Cette défense détermina en Chine contre les Chrétiens une persécution dans laquelle 78 missionnaires et beaucoup de Chrétiens perdirent la vie ; ce ne fut qu'en 1753 que le roi de Portugal parvint à adoucir l'empereur de la Chine à l'égard des Chrétiens.

Benoît XIV, en veillant ainsi aux intérêts de l'Église, allait avec douceur et modération au-devant des désirs des princes catholiques. Sur la demande du gouvernement du Portugal il défendit le commerce aux Jésuites, qu'il aimait, et en mourant il remit entre les mains du patriarche de Lisbonne le droit de les réformer, droit que révoqua son successeur. Dès 1740 il avait concédé au roi de Portugal le droit de nommer aux évêchés et aux abbayes de son empire, et en 1748 il lui accorda le titre de *Rex fidelissimus* (1). Il conclut avec le roi du Portugal, en 1741, une convention d'après laquelle, entre autres, les immunités réelles, personnelles et locales, sont déterminées plus exactement, et un tribunal est érigé pour maintenir les articles de la convention, tribunal composé, sous la présidence d'un ecclésiastique autorisé, de quatre assesseurs, de deux ecclésiastiques choisis par le Pape et de deux laïques choisis par le roi, pour veiller à l'exécution de la convention. En même temps il reconnut au roi des Deux-Siciles le droit de nommer à vingt-six évêchés. Pour apaiser entièrement les différends élevés entre ses prédécesseurs et les rois de Portugal, il lui donna, en 1741, le droit de nomination à tous les bénéfices, et lui laissa, sous le titre de vicaire du Saint-Siége, tous les fiefs pontificaux de ses États, en échange d'un présent annuel consistant en un calice d'or de la valeur de 1000 ducats pour la Chambre apostolique ; mais il ne lui concéda pas le droit de désigner un cardinal de la couronne. En 1752 il abandonna à la couronne d'Espagne le droit de nommer à tous les évêchés et bénéfices, et ne réserva en tout au Saint-Siége que cinquante-deux fondations et bénéfices. Il eut aussi le bonheur d'apaiser le différend né entre les chevaliers de Malte et le roi de Naples au sujet du droit de visiter les églises de Malte, par une lettre extrêmement bienveillante qu'il adressa au roi en 1754. Il chercha de même à apaiser la discussion suscitée entre Venise et l'Autriche à propos du patriarcat d'Aquilée, en abolissant le patriarcat et en créant pour la partie autrichienne l'archevêché de Goritz et pour la partie vénitienne l'archevêché d'Udine. Mais la fière république ne parut pas satisfaite, et, pour narguer en quelque sorte le Pape, elle introduisit en 1754 le *placetum regium*, et interdit pour l'avenir toute demande d'indulgence, de privilége et de dispense, à Rome, à quelques exceptions près. Le Pape ne put persuader aux Vénitiens de revenir sur cet édit, et dut se contenter de rompre les traités commerciaux de ses États avec Venise et d'imposer davantage les marchandises de provenance vénitienne.

L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, n'avait permis d'administrer les derniers sacrements qu'aux mourants qui déclaraient par écrit qu'ils acceptaient la bulle *Unigenitus*. Il en était résulté une vive lutte entre l'archevêque et le parlement, et le prélat avait été banni de Paris. Benoît XIV termina

(1) *Voy.* ROI TRÈS-FIDÈLE.

cette discussion épineuse par l'encyclique adressée aux évêques de France, *Ex omnibus Christianis orbis regionibus*, du 16 octobre 1756, où il ordonne de ne refuser les sacrements qu'aux adversaires publics et notoires de la bulle *Unigenitus*, et d'avertir simplement les suspects, interdisant d'ailleurs tout témoignage par écrit. Il envoya un député spécial aux schismatiques d'Utrecht, qui persévérèrent à rejeter la bulle *Unigenitus* et rompirent tout pourparler.

Benoît XIV veilla encore aux besoins temporels de ses sujets par des lois sévères contre l'usure, par la diminution des impôts, l'abolition de différents monopoles, et en favorisant la liberté du commerce.

Il vint en aide aux sciences en fondant des sociétés d'archéologie romaine et chrétienne; il favorisa l'histoire ecclésiastique et celle des conciles et la liturgique en enrichissant la bibliothèque vaticane, dont il fit imprimer beaucoup de manuscrits, et en ordonnant de bonnes traductions des ouvrages français ou anglais. En 1748 il fit mesurer un degré du méridien et retirer des décombres et ériger le fameux obélisque du zodiaque. Il enrichit l'académie de sa ville natale de tableaux, de modèles en plâtre et de livres. Chaque soir il s'entourait de savants, et chaque lundi il présidait une réunion académique où l'on traitait des questions d'histoire ecclésiastique, de droit, de liturgie. Le savant Jésuite Emmanuel d'Azévédo publia, d'après les ordres du Pape, ses œuvres complètes, en 12 vol. in-12, à Rome, 1747-1751. Une édition plus complète parut à Venise en 1767, en 15 vol. in-fol. Ses bulles et ses constitutions ont paru pour la première fois réunies dans la *Continuatio Bullarii Magni*, Luxembourg, t. XVI ad XIX (1752-1758).

Benoît XIV mourut le 2 mai 1758; il eut pour successeur Clément XIII.

HAUSLE.

BENOIT (S.), patriarche des moines d'Occident, abbé du mont Cassin. Ce grand saint naquit à Nursie, aujourd'hui Norcia, dans l'Ombrie, en 480. Jeune encore il ne prenait aucun plaisir aux jeux des enfants; plus âgé il fut envoyé par ses parents à Rome pour y suivre les écoles publiques; mais les vices de ses condisciples firent une impression si profonde, si triste sur l'âme innocente de Benoît, qu'il résolut de se retirer dans la solitude pour s'y consacrer à Dieu.

Il quitta Rome, accompagné d'un guide, et, étant parvenu à échapper à sa surveillance, il arriva dans la solitude de Subiaco, entre Tivoli et Sora (1). Là il rencontra un moine, nommé Romain, qui lui donna l'habit et l'instruisit des devoirs d'un religieux, lui indiqua, au milieu des montagnes, dans une situation presque inaccessible, une caverne où il pourrait demeurer et où il pourvut pendant trois ans à sa nourriture. Enfin, en 497, découvert par un pâtre, Benoît ne tarda pas à être connu des autres bergers de la montagne, qui le prirent d'abord pour une bête sauvage, à la vue des peaux qui lui servaient de vêtements, mais qui bientôt l'honorèrent comme un saint. Cette réputation de sainteté se répandit rapidement au loin, et dès lors une multitude de curieux et de pénitents affluèrent vers lui, et beaucoup d'entre eux, saisis par l'exemple de ses vertus et la force de ses paroles, abandonnèrent le monde pour s'appliquer aux exercices de la plus austère pénitence sous sa conduite. Toutefois Benoît avait à lutter contre les tentations de son propre cœur, au milieu même de sa vie austère et mortifiée, et il ne remporta la victoire qu'en priant sans cesse, en méditant et en tenant son corps dans une rude servitude (2). Bientôt après

(1) Gregorius Magnus, *Vita S. Benedicti*, c. 1, n. 1. *Acta Sanctorum*, 21 mars, I, g. ad l. c.
(2) Gregor. Magn., l. c., n. 2.

avoir été découvert dans sa retraite, Benoît fut élu abbé d'un couvent de Vicovaro, village situé entre Subiaco et Tivoli, nommé par les anciens bourg de Varron, *vicus Varronis*. Mais les moines se repentirent peu de temps après d'avoir accueilli dans leur enceinte un surveillant aussi rigide de la discipline et de l'ordre, et quelques-uns d'entre eux, plus pervers, mêlèrent du poison au vin que le serviteur de Dieu devait boire. Benoît ayant, suivant son habitude, fait le signe de la croix sur le vase qui renfermait le vin, ce vase éclata en morceaux. Benoît, pardonnant à ses ennemis, abandonna des moines dont les mœurs s'alliaient si peu aux siennes et revint à Subiaco. Là enfin une foule de disciples se groupa autour de lui, et il fut obligé de bâtir, après un certain temps, douze couvents dans la seule province de Valéria. Il fit occuper chacune de ces maisons par douze religieux et un supérieur (les noms de ces couvents, qui étaient assez distants les uns des autres, se trouvent dans dom Joseph le Mège, de la congrégation de Saint-Maur, *Vie de S. Benoît*, et un *Abrégé de l'histoire de son ordre*, Paris, 1690). Le nombre de ces disciples, avides de leur salut, ne fit qu'augmenter à dater de cette époque; quelques-uns même lui amenèrent leurs enfants pour qu'il les élevât et les formât à la vertu.

Tandis que Benoît répandait ainsi le bien autour de lui et que Dieu couronnait sa piété et son humilité par toutes sortes de miracles, un prêtre envieux des environs, nommé Florence, propagea tant de calomnies contre lui qu'il fut obligé d'abandonner la contrée. Il alla bâtir un couvent sur le mont Cassin, à la place d'un temple d'Apollon dans lequel de temps à autre des gens des environs venaient encore prier. De nouveaux moines se réunirent autour du saint, qui, cette fois, leur rédigea une règle (1) dans laquelle, dit S. Grégoire, respire l'esprit de la sagesse divine. Si Benoît avait peu d'expérience de la science humaine, il en avait d'autant plus dans celle du salut. Aussi son biographe S. Grégoire le représente comme un homme dont l'ignorance était animée d'une véritable inspiration et d'une divine prudence, *scienter nesciens et sapienter indoctus*. Sa sainteté se manifestait par de nombreux miracles (2) et par le don de prophétie. Il dirigea pendant quatorze ans le couvent du mont Cassin, où la mort l'atteignit le 21 mars 543. Six jours avant sa fin, qu'il avait prédite à ses disciples, il se fit préparer sa tombe, et à peine était-elle prête qu'il fut saisi par la fièvre. Le dernier jour il se fit porter dans l'église, pour y recevoir l'Eucharistie, donna à ses disciples ses derniers avertissements, pria les mains jointes, et mourut, debout, appuyé sur un de ses disciples, à l'âge de soixante-trois ans. Beaucoup de miracles s'opérèrent sur son tombeau, par son intercession, dans le couvent du mont Cassin (3). En 653 ses reliques furent portées dans le couvent de Fleury, qui prit le nom de Saint-Benoît sur Loire.

Cf. sur cette translation et les miracles opérés sur sa tombe, à Fleury, *Acta Sanctorum*, 21 mars. — *De translatione corporis S. Benedicti in Gallias, ad Floriacense monasterium, auctore Adalberto.* — *Vita S. Benedicti, abbatis, auctore Gregorio Magno, Papa, commentario illustrata a Philippo-Jacobo, abbate Benedictino Monasterii S. Petri in Silva Nigra*, Augustæ Vindel. et Friburgi Brisgoiæ, 1782.

FEHR.

BENOIT D'ANIANE, d'une famille

(1) *Voy.* BÉNÉDICTINS.

(2) Gregor. Magn., c. 2 sq.

(3) Conf. *Historica relatio de corpore S. Benedicti Casini, auctore Petro, Diacono Casinensi*, et les *Acta Sanct.*, 21 mars.

de comtes de la Gaule narbonnaise, après avoir été longtemps au service de Pepin le Bref, entra dans le couvent de Saint-Seine en Bourgogne. Les abus existant dans le couvent l'en firent promptement sortir. Il revint dans sa patrie et y fonda, sur ses propres terres, le couvent d'Aniane. La réputation qu'il s'acquit le fit charger de la réforme de beaucoup de couvents de Gaule et d'Aquitaine. Il chercha à unir les couvents de France et d'Allemagne sous la règle de S. Benoît.

Louis le Débonnaire l'appela, en 817, au célèbre concile d'Aix-la-Chapelle, où s'étaient assemblés tous les abbés de France et d'Allemagne (1). Louis fonda dans les environs d'Aix le couvent de Corneille, dont il nomma Benoît abbé, afin de le conserver dans son voisinage.

Benoît créa à son tour, avec l'appui et les secours du roi, environ douze couvents, qui devaient servir de modèle à tous les autres. Il avait d'abord visité tous les couvents, examiné leurs règles et leurs lois; il en forma une règle qui devait embrasser ce qu'il avait trouvé de mieux dans toutes et qu'il fit suivre dans ses monastères. C'est ainsi que toutes les règles les plus anciennes furent unies à celle de Benoît, autant que cela était possible, et cette concordance (*concordantia regularum*) devint plus tard aussi fameuse que la règle primitive de S. Benoît. Benoît d'Aniane mourut en 821.

GAMS.

BENOIT LEVITA, diacre de Mayence. Il vivait au milieu du neuvième siècle. On a de lui une collection de droit qu'il publia en 840-847, et qui se rattache, comme cinquième volume, aux quatre livres des *Capitulaires* de l'abbé Anségise. Il les tira probablement, à la demande de l'évêque de Mayence, Antgarius (Otgar), des archives de l'église de cette ville. Le recueil des Capitulaires d'Anségise renferme les Capitulaires de Charlemagne et ceux de son fils Louis le Débonnaire. Dans le recueil de Benoît il n'y a pas seulement les quatre capitulaires antérieurs à Charlemagne, mais encore des lois omises par Anségise. Il peut par conséquent être considéré comme continuation de celui-ci. En outre il renferme des pièces tirées de toutes les sources de droit abordables à cette époque : des livres de droit allemand, principalement de Bavière, du bréviaire visigoth, de l'extrait de Julien, de la sainte Écriture, des Pères de l'Église, de la collection d'Adrien, de même que des décrets authentiques et non authentiques des Papes. Le tout est réuni sans plan. Les décrets pontificaux non authentiques que nous venons de citer, les premiers qui se trouvent dans un recueil de droit, sont aussi dans le recueil du pseudo-Isidore; on en a conclu que Benoît est l'auteur de ce dernier recueil. Mais Benoît en appelle, en général, par rapport aux sources, au prédécesseur d'Antgarius, Riculf, archevêque de Mayence, qui aurait conservé dans les archives de Mayence les matériaux exploités. On ne peut pas conclure encore de là qu'il a tiré ces fausses Décrétales du recueil du pseudo-Isidore, à moins d'admettre, sans aucun fondement, que le recueil d'Isidore se trouvait aussi dans ces archives, ce qui ne se peut pas, car avant Benoît il n'existe aucune trace certaine de l'existence de ce recueil. Il y a une autre explication vraisemblable qui semble devoir prévaloir, et qui permet de comprendre comment Benoît, sans aucune connaissance du recueil du pseudo-Isidore, a pu obtenir ces fausses Décrétales. On sait que les décrets pontificaux circulaient isolés avant qu'on les eût réunis; peut-être ces fausses Décrétales de Benoît circulaient-elles également isolées avant d'avoir été recueillies dans la collection du pseudo-Isidore, et parvinrent-elles

(1) *Voy.* BÉNÉDICTINS.

ainsi aux mains de Benoît. Enfin l'auteur du recueil du pseudo-Isidore se montre comme un homme capable, qui a dominé avec une grande habileté ses immenses matériaux, tandis que l'absence de tout plan dans le recueil de Benoît dénote une incontestable infériorité. L'opinion qui fait de Benoît l'auteur du recueil des fausses Décrétales est par conséquent une hypothèse des plus arbitraires. HARTNAGEL.

BÉRÉE (Βερέα), ville qu'il ne faut pas confondre avec Béroë (1), que la Vulgate écrit aussi Bérée et qui est située en Syrie. D'après le livre I des Machabées, 9, 4, la première est en Judée; car l'armée syrienne se dirige de Jérusalem à Bérée, et Judas lui oppose une armée juive à Laïse (1), laquelle est en Judée, qu'on lise, au lieu du grec Ἐλασά, avec Reland, Ἀδασά, qui est un bourg de Judée, ou qu'on la compare au passage d'Isaïe, 10, 30, où לַיְשָׁה est placée dans le voisinage de Béthanie et d'Anathoth.

SCHEINER.

(1) II *Mach.*, 13, 4

(1) I *Mach.*, 9, 5.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

B

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DEUXIÈME VOLUME.

